VOLUMEN XXIV MCMLVIII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1958

L'Authenticité de la Liturgie byzantine de S. Jean Chrysostome

Quand on veut résoudre le petit problème énoncé dans le titre, il faut commencer par faire les distinctions nécessaires. Qu'entendons-nous par Liturgie de S. Jean Chrysostome? Tout le texte qui se trouve dans l'Eucologe après ce titre? Certes, non. Il faut en exclure d'abord la rédaction des rubriques; celles-ci appartiennent en propre au patriarche Philothée Kokkinos (XIV[e] s.), dont la *Diataxis* a été reproduite par ceux qui ont imprimé les premières éditions de l'Eucologe. Il faut en exclure ensuite l'Ordinaire de la Liturgie avec toutes les parties diaconales. Un schème stable et ordonné des cérémonies existait déjà avant S. Jean Chrysostome. Ce qui, après ces coupures, nous reste, ce sont les prières sacerdotales et c'est de celles-ci seules qu'on peut se demander si S. Jean est l'auteur.

Une réponse affirmative à la question a été donnée par l'anonyme qui se cache derrière le nom du patriarche Proclus (434-446) et qui a écrit ce morceau que faute de mieux on a intitulé: *Tractatus de traditione divinae missae* (Migne, P. G. 65,849-852). Il nous apprend que parmi les docteurs qui nous ont transmis des formulaires de messe, il faut citer d'abord le bienheureux Clément et le divin Jacques, ensuite le grand Basile et enfin notre père à la bouche d'or, Jean, et que chacun de ces auteurs a abrégé le formulaire rédigé précédemment.

Aujourd'hui nous savons que la messe clémentine se trouve dans un ouvrage de compilation, les *Constitutions Apostoliques*, et qu'elle porte le caractère d'un texte proposé comme modèle de liturgie plutôt que celui d'un texte mis en pratique; cette remarque vaut surtout pour la partie anaphorique et spécialement pour la prière qui précède le *Sanctus*. Et l'affirmation que S. Jean Chrysostome a abrégé la Liturgie de S. Basile, ne se soutient pas

si on examine certains manuscrits [1]. Enfin, l'anonyme appelle Jean de son nom « la bouche d'or »; or, cette dénomination n'a honoré la mémoire du saint orateur que depuis le VIIe s., ce qui nous oblige à reculer la rédaction du *Tractatus* au moins jusqu'à cette époque [2].

Une *Ermeneia* raconte à peu près la même chose que le *Tractatus*; elle est attribuée au patriarche Jean le Jeûneur (582-595) dans un codex de Paris [3].

Le double témoignage du *Tractatus* et de l'*Ermeneia* nous apprend seulement qu'au VIIe s. environ, on attribuait à S. Jean Chrysostome une Liturgie plus brève que celle de S. Basile.

D'autres témoignages littéraires corroborent par leur silence cette donnée et feraient reculer l'attribution à une date encore plus tardive. Léonce de Byzance (avant 543) dans son traité *Contre les Nestoriens et les Eutychiens* (Migne, P. G. 86, 1368 C) parle de l'audace de Théodore de Mopsueste qui a osé écrire une anaphore sans tenir compte du fait que nous en possédons une, traditionnelle, qui est celle des Apôtres, et une autre, inspirée du Saint-Esprit, de S. Basile. Pourquoi Léonce ne cite-t-il pas celle de S. Jean? Etait-elle encore trop récente? N'existait-elle pas encore? Ou se cache-t-elle sous le nom des Saints Apôtres?

Mais nous voici au Synode de Trullo, à la fin du VIIe siècle. Dans le canon 32 (Mansi, 11, 956) les Byzantins reprochent aux Arméniens de ne pas mêler de l'eau au vin de la Liturgie, alors que de grandes lumières spirituelles ont conservé cet usage; ainsi, S. Jacques et S. Basile dans leurs Liturgies. Si les Pères du synode avaient connu la Liturgie de S. Jean, ils auraient renforcé opportunément leur argumentation en le citant.

Un document encore plus tardif est tout aussi réticent. Charles le Chauve écrivit en 877 une lettre au clergé de Ravenne dans laquelle il disait: « Celebrata etiam coram nobis missarum sollemnia more Ierosolymitano, auctore Iacobo apostolo, et more Cons-

(1) P. de Meester, *Liturgies (grecques)* dans *Dict. Arch. et Lit.*, VI, 1603.

(2) Le ὁ τὴν γλῶτταν χρυσοῦς n'a pas l'air d'une interpolation; ensuite, il faudrait faire la critique externe du texte; Bardenhewer met le *Tractatus* au VIIe s. renvoyant à un article de Baumstark, qui donnerait les arguments.

(3) Voir le texte dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, IV, 440-442.

tantinopolitano, auctore Basilio: sed nos sequendam ducimus Romanam Ecclesiam in missarum celebratione » (1). On peut expliquer le silence du roi franc en disant qu'à cette époque la Liturgie de S. Basile était encore celle qu'on employait régulièrement à Constantinople, et qu'elle précède celle de S. Jean dans les manuscrits du IXe et même du Xe siècle.

Si maintenant nous examinons quelques manuscrits parmi les plus anciens qui contiennent la Liturgie chrysostomienne, nous y trouverons des données capables d'éclairer davantage notre question.

Le *Barberinianus grec 336*, du VIII/IXe s., donne après la Liturgie de S. Basile, d'abord une prière d'offrande sans qu'aucun titre général ou particulier la précède; viennent ensuite les prières de la Petite Entrée, du Trisagion, du trône, chacune avec leur titre particulier, puis celle des catéchumènes annoncée en ces termes *Εὐχὴ τῶν κατηχουμένων πρὸ τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς, τοῦ Χρυσοστόμου.* On est d'accord pour relier le *τοῦ Χρυσοστόμου* à *Εὐχὴ* et non pas à *ἀναφορᾶς*. Suivent la première et la deuxième prière des fidèles, ensuite celle de la proscomidie avec ce titre: *Εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, μετὰ τὸ...* (2). L'anaphore se poursuit régulièrement; à la fin manquent la prière de derrière l'ambon et la prière *Πλήρωμα*. Ce manuscrit contient donc toutes les prières sacerdotales, excepté les trois antiphones et les deux prières finales; mais le nom de Chrysostome est apposé seulement à celle des catéchumènes et à celle de la proscomidie qui précède l'anaphore.

Le *manuscrit de Porphyre*, aussi du VIII/IXe s., ajoute après la prière de la prothèse celle de l'encens, avertit que pour les antiphones il faut prendre celles de la Liturgie basilienne et, après la Petite Entrée, donne celle du Trisagion avec ce titre: *Εὐχὴ τοῦ Τρισαγίου τῆς προσκομιδῆς τοῦ Χρυσοστόμου* (3). Ce texte ne s'explique que si on suppose qu'un copiste ayant trouvé la mention de Chrysostome à la prière de la proscomidie, l'a avancée jusqu'à

(1) MABILLON, *De Liturgia Gallicana*, Praefatio III, cité par J. M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, Roma 1932, p. 575, qui nous a fourni aussi les autres documents cités ci-dessus.

(2) F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, p. 315 et 319.

(3) N. KRASNOSELTSEV, *Sviedienija...*, Kazan 1885, p. 286.

celle du Trisagion oubliant d'effacer ce qui regarde son usage primitif. Cela permet de supposer que, dans le Codex Barberinianus aussi, la mention la plus ancienne de Chrysostome revient à la prière de la proscomidie; cette mention, sans avoir été omise, a été avancée dans ce cas jusqu'à la prière des catéchumènes.

Le *Codex Roumiantsev*, du X/XIe s., omet toutes les prières qui précèdent l'évangile et débute par celle de l'ectenès; il donne le nom de Chrysostome aux deux prières des catéchumènes et de la proscomidie, comme le manuscrit Barberinianus (1).

On est donc à peu près sûr que le nom du saint a été attaché d'abord à la seule prière de la proscomidie qui précède l'anaphore; puis ce nom a été avancé soit à la prière des catéchumènes soit à celle du Trisagion. Il est à noter qu'aucun des manuscrits cités ne met un titre général comme serait: Liturgie de S. Jean Chrysostome, alors qu'ils le font pourtant pour la Liturgie de S. Basile. La persuasion que S. Jean était l'auteur de cette Liturgie, mise en vogue vers le VIIIe s., n'a été acceptée dans les Eucologes que vers le Xe s., quand on commença à la placer avant celle de S. Basile parce que employée dès ce temps plus fréquemment que celle-ci.

Ce n'est que pour mémoire qu'il faut citer l'opinion de A. Baumstark à ce sujet. L'illustre et trop ingénieux orientaliste a essayé de démontrer que S. Jean Chrysostome a abrégé l'ancienne Liturgie de Constantinople, que Nestorius (428-431) a refondu la rédaction chrysostomienne, et que nous possédons cette refonte dans l'anaphore chaldéenne de Nestorius, finalement ajustée par Proclus (2). Cette opinion d'ailleurs n'a guère eu d'écho.

Même celle du P. Placide de Meester ne peut être acceptée, semble-t-il, qu'avec quelques précisions. Là où il affirme que l'attribution à S. Jean n'a été faite qu'au VII/VIIIe s., nous pouvons le suivre; mais lorsqu'il ajoute que le dessin anaphoral de cette Liturgie est conforme à celui décrit dans les homélies du saint et que donc la rédaction primitive peut dater de cette époque (3), nous devons faire remarquer qu'il ne s'agit pas de discuter le schè-

(1) Ibidem, p. 241 et 247. D'une manière semblable, le Cod. Sinaiticus 958, du Xe s.; voir A. Dmitrievskij, *Opisanie . . .*, t. II, *Euchologia*, p. 20. Aussi le Cod. Sin. 959, du XIe s., ibidem, p. 43.

(2) A. Baumstark, *Zur Urgeschichte der Chrysostomosliturgie* in *Theologie und Glaube*, t. 5, 1913, p. 299-313.

(3) Voir *Chrysostomicá*, Rome 1908, p. 268.

me général de la Liturgie byzantine au Ve siècle, mais de savoir qui a composé les prières sacerdotales. Or, sur ce point bien défini les homélies du célèbre orateur n'apportent aucune lumière, pas davantage ses catéchèses que le P. A. Wenger vient de découvrir et de publier (1).

Il y a cependant moyen de faire un pas en avant dans cette recherche. Le savant patriarche syrien Rahmani avait déjà attiré l'attention sur les ressemblances existantes entre la Liturgie chrysostomienne et l'anaphore syriaque des Douze Apôtres (2). Dom H. Engberding, en 1938, fit entre les deux textes une comparaison minutieuse qui montre à l'évidence leur parenté intime (3).

Pour se faire une idée de cette parenté, voici en traduction latine le texte byzantin selon le Codex Barberinianus et celui de l'anaphore syriaque selon le manuscrit syr. du Brit. Mus. Addit. 14493, du Xe s.

Liturgie byzantine.	Anaphore syriaque.
Dignum et iustum est te celebrare, tibi gratias agere, te adorare in omni loco dominatus tui.	Dignum et iustum est nos te adorare et te glorificare,
Tu enim es Deus inexplicabilis, imperceptibilis, invisibilis, incomprehensibilis, semper existens, eodem modo existens.	qui vere es Deus,
Tu et unigenitus tuus Filius et Spiritus Sanctus tuus.	et unigenitum Filium et Spiritum Sanctum.
Tu ex non esse ad esse nos produxisti, et prostratos erexisti denuo, nec destitisti omnia agere donec nos	Tu enim ex non esse ad esse nos produxisti, et lapsos revocasti denuo, nec destitisti agere donec

(1) A. Wenger, A. A., *Jean Chrysostome: Huit catéchèses baptismales*, Sources chrétiennes n. 50, Paris 1957.

(2) *I Fasti della Chiesa patriarcale Antiochena*, Rome 1920, p. XXVI. Du même, *Les Liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth 1929, p. 388, 403, 712.

(3) *Die syrische Anaphora der zwölf Apostel und ihre Paralleltexte* in *Oriens Christianus*, 3 Serie, XII, p. 213-247. Pour le texte complet et critique voir *Anaphorae Syriacae*, vol. I, fasc. 2, Rome 1940, p. 215-221.

in caelum perduceres et regnum futurum donares. Pro his omnibus gratias agimus tibi et unigenito Filio tuo et Spiritui tuo Sancto, pro omnibus quae novimus et ignoramus, manifestis et latentibus beneficiis quae nobis contuleras; gratias agimus tibi et pro hoc sacrificio quod e manibus nostris accipere dignatus es, quamvis tibi adstent millia archangelorum et decem millia angelorum, Cherubim et Seraphim sex alata, multis oculis praedita, sublimia, alata, victoralem hymnum
canentia, clamantia, vociferantia et dicentia: Sanctus...

Cum his beatis potentiis et nos, Domine clementissime, clamamus et dicimus: Sanctus es et sanctissimus et unigenitus tuus Filius et Spiritus Sanctus tuus. Sanctus es et sanctissimus et magnifica gloria tua; qui ita dilexisti mundum ut Filium tuum unigenitum dares, ut omnis qui credit in eum ne pereat sed habeat vitam aeternam.

Qui cum venisset et omnem super nos dispensationem complevisset, nocte qua tradebat

nos in caelum perduceres et regnum futurum donares nobis. Pro his omnibus gratias agimus tibi et unigenito Filio tuo et Spiritui Sancto.

Ante te enim stant in circuitu
Cherubim quattuor facies habentia et Seraphim sex alata laudem maiestatis oribus non silentibus et vocibus non tacentibus cum omnibus virtutibus caelestibus glorificantia et vociferantia et clamantia et dicentia: Sanctus...

Sanctus es et sanctissimus et unigenitus Filius tuus et Spiritus Sanctus. Sanctus es et sanctissimus et magnificentia gloriae tuae; qui ita dilexisti mundum ut Filium tuum unigenitum pro illo dares, ut omnes qui credunt in eum ne pereant sed habeant vitam aeternam.

Qui cum venisset et omnem super nos dispensationem complevisset, nocte illa qua tra-

seipsum, accipiens panem in sanctas et intemeratas et immaculatas manus suas, gratias agens et benedicens fregit ac dedit sanctis suis discipulis et apostolis, dicens: Accipite, manducate; hoc est corpus meum quod pro vobis frangitur in remissionem peccatorum.

Similiter et calicem, postquam cenaverunt,

dicens: Bibite ex hoc omnes; hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro vobis et pro multis effunditur in remissionem peccatorum.

Memores igitur salutaris huius mandati et omnium quae pro nobis facta sunt, crucis, sepulturae, triduanae resurrectio-

debatur, accepit panem in manus suas et, postquam extendit eas ad caelum, benedixit, sanctificavit, fregit et dedit discipulis suis apostolis, dicens: Accipite, manducate ex eo vos omnes; hoc est corpus meum quod pro vobis et pro multis frangitur et datur in remissionem peccatorum et vitam aeternam.

Similiter et calicem, postquam cenaverunt, miscens e vino et aqua, gratias egit, benedixit, sanctificavit et, postquam gustavit de illis, dedit discipulis suis apostolis dicens: Accipite, bibite ex eo vos omnes; hic est sanguis testamenti novi, qui pro vobis et pro multis effunditur et datur in remissionem peccatorum et in vitam aeternam.

Hoc facite in meam memoriam: quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem meam annuntiabitis et resurrectionem meam confitebimini, donec veniam.

Dum igitur memores sumus, Domine, mandati salutaris totius dispensationis tuae pro nobis factae, crucis, resurrectio-

nis, in caelos ascensionis, sessionis ad dexteram, secundi et gloriosi rursus adventus,

tua ex tuis tibi offerentes in omnibus et per omnia,

Populus: te glorificamus, tibi benedicimus, tibi gratias agimus, Domine, et deprecamur te, Deus noster.

Etiam offerimus tibi rationale hoc et incruentum obsequium, et quaesumus et deprecamur et

petimus et supplicamus: mitte Spiritum tuum Sanctum super nos et super appositas oblationes istas.

Et fac panem hunc corpus venerandum Christi tui, permutans Spiritu tuo Sancto,

nis triduanae a mortuis, et ascensionis in caelum, et sessionis ad dexteram maiestatis Patris, et adventus tui secundi gloriosi in quo futurus es cum gloria iudicare vivos et mortuos et retribuere omnibus hominibus secundum opera eorum cum philanthropia; namque supplicat tibi ecclesia tua et grex tuus et per te ac tecum Patri tuo dicens: Miserere mei.

Populus: Miserere nostri, Deus, Pater omnipotens.

Sacerdos: Nos quoque, Domine, gratias agentes gratias agimus tibi pro omnibus et propter omnia.

Populus: te glorificamus, tibi benedicimus, te adoramus, et deprecamur te, Domine: propitius esto, o Bone, et miserere nostri.

Deinde vero petimus a te, Domine omnipotens et Deus virtutum sanctarum, super facies nostras cadentes ante te: mittas Spiritum tuum Sanctum super has oblationes appositas.

Et ostendas panem hunc corpus venerandum Domini nostri Iesu Christi,

amen; quod autem in calice est isto, venerandum sanguinem Christi tui, permutans Spiritu tuo Sancto, amen;
ut sint accipientibus
in sobrietatem animae, in remissionem peccatorum, in communicationem Spiritus tui Sancti, in regni plenitudinem, in fiduciam erga te, non in delictum aut damnationem.

et calicem hunc,
sanguinem Domini nostri Iesu Christi,

ut sint omnibus accipientibus de illis ad vitam et resurrectionem, et remissionem peccatorum, et sanitatem animae et corporis, et illuminationem mentis, et fiduciam ante tribunal terribile Christi tui. Et nemo pereat de populo tuo, Domine, sed fac nos dignos omnes qui sine turbatione servientes et ministrantes ante te omni tempore vitae nostrae, fruamur mysteriis tuis caelestibus et immortalibus et vivificantibus, per gratiam et misericordiam et philanthropiam tuam nunc et semper ...

La comparaison des deux textes nous apprend en bref ceci:

1) pour la prière avant le *Sanctus*, première partie, tout le texte syriaque se retrouve dans le texte byzantin; celui-ci a en plus: plusieurs verbes au début, l'énumération des propriétés divines, une précision sur les bienfaits connus et inconnus et du bienfait singulier de pouvoir servir à l'autel.

Mais, dans la deuxième partie, qui est une introduction au *Sanctus*, la différence est très grande, malgré quelques minimes détails communs aux deux textes;

2) pour la prière après le *Sanctus*, le texte grec a un début qu'on peut désigner comme particulier à Constantinople; tout le reste est identique dans les deux recensions;

3) pour le récit de l'Institution de l'Eucharistie, la première partie présente un début semblable et pour ce qui suit au moins

un ordre semblable avec des différences p. ex. dans les qualificatifs qui accompagnent la mention des mains du Christ; à la deuxième partie, le grec a un début télescopé, mais l'ordre dans les détails de la narration est de nouveau semblable; la troisième partie, qui relate le précepte de Notre-Seigneur de réitérer ce qu'Il vient d'accomplir, manque de manière étonnante dans le texte byzantin, et cela malgré le début de l'anamnèse qui y fait une très claire allusion;

4) pour l'anamnèse, le corps de la prière est identique, excepté la mention de la sépulture du Seigneur dans le texte grec et les particularités du jugement dernier dans le texte syriaque; mais la finale est totalement différente: tandis que le grec parle de l'offrande, le syriaque s'adapte au schème obligé de toute anaphore syrienne;

5) pour l'épiclèse, première partie, malgré un début différent, les deux textes remontent visiblement à une source commune; la deuxième partie est des deux côtés trop concise pour permettre une conclusion quelconque, et la troisième partie est totalement différente, d'autant plus que le syriaque y ajoute des phrases prises d'un autre contexte.

En somme, la prière d'action de grâces pour la création et la rédemption, adressée au Père, et étendue au Fils et au Saint-Esprit, est certainement commune aux deux textes; il faut en dire autant de la prière de louange après le *Sanctus*. Le récit de l'Institution et l'anamnèse supposent une source commune tandis que les deux épiclèses, quoique encore toutes deux peu développées dans leur première et deuxième partie, et donc semblables, proviennent pour la troisième partie de sources différentes.

Les différences peuvent presque toujours s'expliquer soit par l'exigence du rite byzantin ou syrien dans lequel telle prière est insérée, soit par un développement plus tardif dont on a des exemples dans d'autres anaphores; il reste un fond commun, grec à son origine, qui proviendrait de la région syrienne et qui pourrait remonter au IVe siècle.

Entre les deux titres: « anaphore des Douze Apôtres » et « liturgie de S. Jean Chrysostome », le choix ne peut être douteux; il faut résolument abandonner le nom du saint orateur auquel on ne peut légitimement attribuer qu'une seule prière, celle de l'offrande qui précède l'anaphore. Au contraire, l'attribution aux

Apôtres trouve un appui dans le témoignage de Léonce de Byzance, au VI[e] siècle, reporté plus haut.

Dès lors, il s'agit d'un texte grec, traduit par les Syriens et répandu chez eux, on peut le supposer, avant le VII[e] siècle, c. à. d. avant l'époque des grands traducteurs, Paul et Jacques d'Edesse. De plus, le fait que dans le texte grec de la prière avant le *Sanctus* on rencontre ces qualificatifs composés avec l'alpha privatif, caractéristique de l'influence hellénistique, tandis qu'ils sont absents du texte syriaque, nous force à faire remonter l'original au IV[e] siècle, même à son début.

Une telle date d'ailleurs est suggérée par la simplicité des idées évoquées et par leur expression toute aussi simple. En effet, nulle allusion à la controverse pneumatologique qui a causé des développements particuliers dans les épiclèses postérieures, ni aux controverses christologiques. Si on voulait déceler quelque indice d'une dispute théologique, on pourrait en trouver un, concernant la S. Trinité dans la prière avant le *Sanctus*: visiblement adressée au Père, elle donne l'impression d'avoir été étendue, d'ailleurs peu élégamment, au Fils et au Saint-Esprit après une première rédaction qui ne les mentionnait pas. Ce n'est là qu'un indice très mince sur lequel on aurait tort de vouloir trop insister; mais, en se basant sur ce réel développement dû au premier quart du IV[e] siècle, on pourrait avancer la composition des deux premières prières au moins, même au III[e] siècle.

A ce compte, comment attribuer encore à S. Jean Chrysostome cette prière d'action de grâces? Et quelle valeur peut avoir la mention de Chrysostome apposée primitivement à la seule prière de la proscomidie? Même cette attribution ne porte aucun signe de certitude; il fut un temps où pour toutes les prières il était de mode de choisir un auteur parmi les saints Pères de l'Eglise; en fut-il autrement pour cette prière de la proscomidie? Qui pourrait prouver le contraire?

Plus important que la preuve de la non-authenticité chrysostominienne de l'anaphore qui porte son nom chez les Byzantins, mais celui des Apôtres chez les Syriens hellénisés d'Antioche, me paraît être le résultat de la comparaison des deux textes, signalé par le P. Engberding (p. 245 de son article), notamment que la prière qui précède le *Sanctus* constituerait à elle seule une prière d'action de grâces pour le double bienfait de notre création et de

notre rédemption, prière brève, très simple et très ancienne. Elle aurait eu primitivement à peu près cette teneur: « Il est digne et juste de Vous glorifier, de Vous adorer, de Vous rendre grâces, qui vraiment êtes Dieu. En effet, Vous nous avez amenés du non-être à l'existence, et après que nous fûmes tombés, Vous nous avez relevés et n'avez cessé de tout faire jusqu'à ce que Vous nous ayez ramenés au ciel et nous ayez fait don du royaume à venir. Pour toutes ces choses nous Vous remercions ».

Cette prière n'amène de soi ni la mention des Anges ni le *Sanctus*. Quoique la prière après le *Sanctus* reprenne l'idée de notre rédemption sous une forme différente, plus concrète, et qu'elle montre dans la venue du Verbe fait chair la réalisation du plan divin, rappelé dans la prière précédente, elle ne peut se rattacher directement à celle-ci que si on supprime sa finale: Pour toutes ces choses nous Vous remercions: ce qui serait violenter le texte. D'autre part, elle se rattache naturellement au récit de l'Institution; à cette dernière se joint intimement l'anamnèse à laquelle une épiclèse sanctificatrice s'est ajoutée sans heurt.

Ainsi, cette très vieille anaphore antiochienne, selon toutes les probabilités, pourrait nous manifester une des structures de l'anaphore chrétienne: la prière d'action de grâces y est encore nettement distincte du groupe de prières qui la suit, ce qui a facilité l'insertion du *Sanctus* avec son préambule obligatoire. Une telle structure obligerait à élargir, sinon à abandonner, la thèse, souvent acceptée comme un axiome, que l'anaphore orientale et chrétienne a été constituée primitivement par une prière d'action de grâces que l'insertion du *Sanctus* a coupé en deux, et à laquelle les autres prières seraient venu s'ajouter.

A. Raes, S. J.

Die Fundamentaltheologie Vladimir Solov'evs

Im ersten Bändchen einer neuen Sammlung « Quellen und Untersuchungen zur Konfessionskunde der Orthodoxie » (1) untersucht Ludolf Müller « Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs » (2). Beim Versuch, Solov'evs Philosophie zu periodisieren kam Müller — u. a. im Gegensatz zu Šestov und Lieb (3) — zur wichtigen Erkenntnis, dass die Religionsphilosophie des russischen Philosophen, der im übrigen sehr verschiedene, oft gegensätzliche Anregungen in sich aufgenommen hat, von Veränderungen kaum betroffen ist, dass sein religionsphilosophisches System als Unterbau « eine wesentliche Konstante » seiner Weltanschauung bildet. Dieselbe Feststellung macht D. v. Usnadse bezüglich der mit der Religionsphilosophie zum grossen Teil identischen Erkenntnistheorie und Metaphysik (4). Zwar beabsichtigt Müller in diesem Zusammenhang nicht, « den Ort Solovjevs in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts genauer zu bestimmen » (5), liefert aber tatsächlich zu einer solchen Bestimmung die Unterlage. Auch auf

(1) In Gemeinschaft mit Dr. Dr. Ludolf MÜLLER, Univ.-Prof. in Kiel, und D. Kurt Aland, Univ.-Prof. in Halle-Berlin, herausgegeben von Dr. Konrad Onasch, Univ.-Dozent in Halle.

(2) Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1956, 78 Seiten. — Vgl. die Besprechung von Roman RÖSSLER, Heidelberg, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 5,3, 1957, S. 365-368.

(3) Lev ŠESTOV, *Umozrenie i Apokalipsis. Religioznaja filosofija Vl. Solov'eva*. In: *Sovremennye Zapiski* XXXIII, Paris 1927; Fritz LIEB, *Russland unterwegs*, Bern 1945.

(4) Dr. D. v. USNADSE, *Wladimir Ssolowiow: seine Erkenntnistheorie und Metaphysik*, Halle a. S. 1909, 168 Seiten. Müller erwähnt diese Dissertation nicht. Von Usnadse schreibt: « In allen... Perioden bleibt sich Ssolowiow im wesentlichen treu: der Entwicklungsgang des ihm sonst verwandten Schelling ist ihm fremd »: S. 11.

(5) MÜLLER, S. 6.

die Frage, wie weit die philosophischen Fundamente der Weltanschauung Solov'evs zu bejahen sind, geht er nicht ein [1]. Müllers Untersuchung stützt sich auf ein umfangreiches, aus allen Schriften Solov'evs gesammeltes Material und geht sehr sachlich und klar voran. Wenn Müller weithin auf das eigene wertende Urteil verzichtet, so geschieht dies wohl vor allem zur Vermeidung subjektiver Deutungen. Müller zitiert nach der zweiten russischen Auflage der Werke Solov'evs [2].

Es ist unsere Absicht, Müllers Untersuchung nach zwei Seiten hin zu ergänzen, d. h. 1. vom Standpunkt der katholischen Fundamentaltheologie aus zu den religionsphilosophischen Grundthesen Solov'evs Stellung zu nehmen und 2. auch ein paar Worte zu sagen über den Ort Solov'evs in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts.

Übersicht:

(1) Ebenda.

(2) *Sobranie sočinenij*, Bd. 1-10, herausgegeben in den Jahren 1911-1914 von S. M. Solov'ev und E. L. Radlov, St. Petersburg. Da uns die erste Auflage Bd. 1-9, herausgegeben in den Jahren 1901-1907, erst von M. S. Solov'ev, dann von G. Račinskij, St. Petersburg — leichter zugänglich ist —, geben wir in eckigen Klammern auch die Seitenzahlen dieser ersten Auflage an, wenigstens an den für unsere Untersuchung wichtigen Stellen.

I. – STELLUNGNAHME ZU DEN RELIGIONSPHILOSOPHISCHEN GRUNDTHESEN SOLOV'EVS

DAS WESEN DER RELIGION

Solov'ev sieht das Wesen der Religion in der « inneren Einheit des Menschen mit Gott » (1). Nach seiner Ansicht genügen nicht religiöse Bewusstseinszustände wie fromme Stimmungen; sondern unerlässliche Bedingung jeder Religion ist der Glaube an die Existenz des göttlichen Seins (2). Der Buddhismus bildet nach Solov'ev keine Ausnahme: das Nirwana ist für ihn nicht ein Begriff des Nichtseins, sondern vielmehr « die negative Bezeichnung der höchsten Wahrheit, der erste wirkliche Name des wahren Gottes »(3).

GOTTESERKENNTNIS ALS GRUNDLAGE DER RELIGION

Solov'evs Erkenntnistheorie.

Nach Solov'ev ist das aus Glaube, Erfahrung und Denken zusammenfliessende Wissen um Gott die erste Vorausetzung der Religion (4). Wie Müller weist auch v. Usnadse darauf hin, dass in Solov'evs Erkenntnistheorie Erfahrung, logisches Denken und ein mystisches Element, der Glaube, ineinandergreifen: « In ihrer Isolierung sind jede von diesen drei Erkenntnisstufen völlig unvermögend, uns die vollständige Wahrheit zu geben » (5). Solov'ev

(1) *Mifologičeskij process v drevnem jazyčestvě* (1873), I, 10 [I,10].

(2) *O razkolě v russkom narodě i obščestvě* (1882-1883), III, 280 [III, 253].

(3) *Velikij spor i christianskaja politika* (1883), IV, 23 [IV, 20]. Hier aber lässt sich fragen, ob das Nirwana, wie Solov'ev will, zur Grundlegung der Religion genügt, wenn es zwar « nicht ein durch Willen, Ziel, Tätigkeit und Personhaftigkeit charakterisiertes Wesen » ist, « aber doch ein dem Menschen unbedingt überlegenes Wesen, Sein und Zustand »; *Ponjatie o Bogě* (1897), IX, 7 [VIII, 4-5; vgl. 15 ff.]. Gibt es Religion ohne einen persönlichen Gott? Oder ist das buddhistische Nirwana in Wirklichkeit doch ein persönliches Wesen, selbst wenn es nicht als solches umschrieben wird?.

(4) MÜLLER, S. 30.

(5) VON USNADSE, S. 56.

selbst sagt dazu: « Wenn also das natürliche Wissen des mystischen für seine Wahrheit bedarf, dann bedarf das mystische des natürlichen für seine volle Wirklichkeit, und folglich wird uns die volle Wahrheit nur in der richtigen Synthese dieser Elemente offenbart, und zwar so, dass das mystische Element, das göttliche (das Wissen um das Wesen der Dinge) im natürlichen Element oder der äusseren Erfahrung, als dem Wissen über Erscheinungen, unter Vermittlung des rationellen Denkens, als des Wissens über die allgemeinen möglichen Verhältnisse unter den Dingen, verwirklicht wird » (1). Da also Solov'ev nicht auf drei verschiedenen Wegen, sondern auf einem einzigen, aber dreifachen Wege zu Gott gelangt, lässt sich nicht fragen, welches nach seiner Meinung der wichtigere oder der erste ist, sondern nur, wie diese drei Arten oder Ansichten der Gotteserkenntnis miteinander verbunden sind. An sich ist für die Metaphysik die von Usnadse gegebene Reihenfolge: Erfahrung, logisches Denken, Glaube, die natürliche. Wir stellen jedoch, wie Müller bei der Betrachtung der Religionsphilosophie, bei der Darstellung der Fundamentaltheologie Solov'evs die Erwägungen über den religiösen Glauben voran.

1.) Religiöser Glaube.

Die (theoretische) Gotteserkenntnis kommt nach Solov'ev mit aller übrigen Erkenntnis darin überein, dass sie keine absolute und unmittelbare Gewissheit von der Existenz ihres Gegenstandes vermitteln kann. In Solov'evs Erkenntnistheorie hat nämlich die Erkenntnis unmittelbare Gewissheit nur als Bewusstseinszustand des Erkennenden, und selbstevident ist nicht der Inhalt, sondern nur das Faktum unseres Bewusstseins (2).

Unschwer lässt sich erkennen, dass Solov'ev in seiner Erkenntnistheorie in wesentlichen Punkten dem Kritizismus Kants verhaftet bleibt. Dagegen behauptet die scholastische Philosophie: 1. dass es doch menschliche Erkenntnis gibt, die absolute und unmittelbare Gewissheit von der Existenz ihres Gegenstandes vermittelt, nämlich die objektive Erfassung der unmittelbaren Sinnesgegebenheit durch das Subjekt, das Ich (hierher gehören Sinnesqualitäten wie Farben, Töne, Ausgedehntes, Dauerndes,

(1) *Kritika otvlečennych načal* (1877-1880) [II, 328]; vgl. von Usnadse, S. 56-57.

(2) Solov'ev, *Teoretičeskaja filosofija* (1897-1899), IX, 104 ff. VIII, 165 ff; vgl. 160 ff.; 182 ff.; 189 ff.

oder auch Gefühle, die als Gegebenheiten des Ich dem Ich ebenso objektiv gegenüberstehen wie Farbe und Töne) (1); 2. dass selbstevident in der unmittelbaren menschlichen Erkenntnis nicht nur das Faktum des Bewusstseins ist, sondern auch der Inhalt, der Gegenstand (nach scholastischer Ausdrucksweise nicht nur seine Existenz, sondern zugleich seine Essenz, das «dass» und das «was»), aber eben nur, insofern der Inhalt unmittelbar gegeben ist (nicht gehört hierher die aus der unmittelbaren Erkenntnis erst allmählich abgeleitete Erkenntnis anderer vom eigenen leib-seelischen Komplex verschiedenen leiblicher, leib-seelischer oder geistiger Komplexe); 3. dass die natürliche Gotteserkenntnis zwar keine solche unmittelbare Erkenntnis ist, aber nichtsdestoweniger eine absolute Erkenntnis; 4. dass es auch eine mittelbare absolute Erkenntnis und Evidenz gibt. Wir können daher mit Hilfe der dem Menschen unmittelbar gegebenen Erkenntnis und einer Reflexion auf die Natur einer solchen Erkenntnis und ihres Inhalts, die zwar da-sind, aber nicht absolut, sondern nur begrenzt, kontingent, zur letzten Ursache mit absoluter Gewissheit aufsteigen.

Da Solov'ev der Meinung ist, dass durch die theoretische Erkenntnis (2) aus der Notwendigkeit die Existenz eines absoluten Prinzips nicht erwiesen werden kann, so sucht er eine Lösung im Glauben:

« Die volle und unbedingte Gewissheit — von der wirklichen Existenz des göttlichen Prinzips — kann nur durch den *Glauben* gegeben werden. Doch das gilt nicht nur... für die Existenz des absoluten Prinzips, sondern auch für die eines jeden Gegenstandes und der ganzen äusseren Welt überhaupt. Denn da wir von dieser Welt nur etwas wissen können aus unseren eigenen Wahrnehmungen, aus dem, was wir erfahren, so dass der ganze Inhalt unserer Erfahrung und unseres Wissens nur unsere eigenen Bewusstseinszustände sind und nicht mehr, so ist jede Behauptung, dass diesen Zuständen ein äusseres Sein entspreche, vom logischen Gesichtspunkt aus nur ein mehr oder weniger wahrscheinlicher Schluss;

(1) Im Akt des Bewusstseins, das zugleich objektiv-subjektiv ist, transzendiert, übersteigt das eigene Ich sich selbst, da in der Wirklichkeit des Bewusstseins Erkennen und Sein tatsächlich irgendwie zusammenfallen. Das bewusst*seiende* Objekt, d. h. der Gegenstand, transzendiert das Ich durch seine Objektivität, durch seine Gegebenheit; und das Subjekt, d. h. das Ich, transzendiert sich selbst, indem es sich als Subjekt sowohl dem eigenen Bewusstsein wie dem Gegenstand, dem Objekt, gegenüberstellt. Die Gegebenheit des Gegenstandes im Akt, d. h. in der Wirklichkeit des Bewusstseins ermöglicht die unmittelbare objektive Evidenz der menschlichen Erkenntnis.

(2) Oder nach Kant, den er übrigens zu überwinden trachtet, durch die « reine Vernunft ».

und wenn wir nichtsdestoweniger von der Existenz äusserer Wesen (anderer Menschen, Tiere usw.) absolut und unmittelbar überzeugt sind, so besitzt diese Überzeugung keinen logischen Charakter (da sie nicht logisch bewiesen werden kann) und ist also nichts anderes als *Glaube*. Obwohl das Gesetz der Kausalität uns zur Anerkennung des äusseren Seins als Ursache unserer Wahrnehmungen und Vorstellungen führt, da aber eben dieses Gesetz der Kausalität eine Form unseres Verstandes ist, so kann die Anwendung dieses Gesetzes auf die äussere Realität nur bedingte Bedeutung haben und vermag deshalb keine unbedingte unerschütterliche Überzeugung von der Existenz der äusseren Wirklichkeit zu geben... Dass ausserhalb und unabhängig von uns etwas existiert, das können wir nicht *wissen*, weil alles, was wir (real) wissen, das heisst alles, was wir erfahren, in uns existiert (als unsere Empfindungen und Gedanken), aber nicht ausser uns; das indessen, was nicht in uns, sondern in sich selbst existiert, befindet sich *eben damit* jenseits der Grenzen unserer Erfahrung und also unseres wirklichen Wissens und kann daher nur behauptet werden durch einen über die Grenzen dieser unserer Wirklichkeit hinausgreifenden Akt des Geistes, der Glaube genannt wird » (1).

Was Solov'ev hier sagt, ist zum Teil richtig; aber aufs Ganze gesehen verkennt es die Natur der menschlichen Erkenntnis, die nicht nur oder nicht einmal in erster Linie subjektiv ist. Die menschliche Erkenntnis ist objektiv-subjektiv. Die erste Blickrichtung des Ich geht nicht auf sich selbst, sondern auf das Objekt, das Gegebene. Das Subjektive in der ersten Erkenntnis ist nur Bewusstsein, d. h. Mit-wissen mit dem Gegenstand. Selbstverständlich können wir von dieser Welt nur etwas wissen aus unseren eigenen Wahrnehmungen. Doch ist der Ausdruck « Wahrnehmungen » zweideutig; es kann bedeuten subjektiv « wahrnehmen » und objektiv « das Wahrgenommene ». Solov'ev hält diese beiden Bedeutungen nicht scharf auseinander; sie verschwimmen bei ihm an einer Stelle des angeführten Abschnitts: « ... tak kak my možem znat' ob etom mirě tol'ko po sobstvennym oščuščenijam, po tomu, čto nami ispytyvaetsja, tak čto vse soderžanie našego opyta i našego znanija sut' naši sobstvennyja sostojanija i ničego bolěe... ». Im ersten Teil dieses Satzstückes behauptet Solov'ev, dass wir von der Welt nur etwas wissen können « auf Grund unserer eigenen Wahrnehmungen », genauer « Empfindungen », d. h. des subjektiven Wahrnehmens oder Empfindens; im zweiten Teil aber spricht er von einer Kenntnis der Welt « auf Grund dessen, was von uns

(1) *Čtenija o Bogočelověčestvě* (1877-1881), 3. Vorlesung, III, 33 f. [III, 29-30]. MÜLLER, S. 8.

erfahren wird », d. h. des objektiv Wahrgenommenen. Diese beiden Ansichten des Tatbestandes setzt er aber gleich, um daraus zu schliessen, dass der Inhalt unserer Erfahrung und unseres Wissens nichts anderes sei als unsere eigenen Zustände (« sostojanija »). Warum gibt Solov'ev dem subjektiven Aspekt unserer Wahrnehmungen den Vorzug? Warum schliesst er nicht vielmehr umgekehrt aus der Tatsache, dass wir die Welt nur kennen « auf Grund dessen, was objektiv von uns wahrgenommen wird », dass auch die Zustände unseres Bewusstseins nichts anderes sind als durch objektive Gegebenheiten erfüllte Affektionen? Der Grund für diesen philosophischen Vorentscheid liegt darin, dass Solov'ev, sosehr ihm von Anfang an das Ideal der slawophilen integralen Erkenntnis, des « cěl'noe znanie » vor Augen steht, hier in seiner Erkenntnistheorie nicht vom vollen konkreten Menschsein ausgeht, sondern sich von Kants Kritik beeinflussen lässt und so in etwa die kantische Auflösung und Zersplitterung in subjektive Kategorien a priori, in Erscheinungen und Ding an sich voraussetzt.

Der Inhalt unserer Erfahrung und Erkenntnis besteht nicht nur in rein subjektiven Affektionen, in « Zuständen » des Subjektes, sondern in « Gegenständen », die sich dem Subjekt darbieten im für Objekt und Subjekt gemeinsamen Akt, in der für Objekt und Subjekt gemeinsamen Wirklichkeit — die allerdings anders dem Objekt und anders dem Subjekt zukommt.

Wenn der Philosoph vom unmittelbar Gegebenen ausgeht, weiss er nur, dass das Ich, das Subjekt einerseits im Akt, in der Wirklichkeit mit dem Objekt verbunden, « zusammengewachsen » (« konkret ») ist, anderseits aber sich von der Gesamtheit des materiell Gegebenen abheben, « losreissen » (« abstrahieren ») und ihr gegenüberstellen kann. Die Erkenntnis, dass selbst die objektiven Sinnesqualitäten in dem Sinne subjektiv sind, dass sie vom Subjekt im weiteren Sinne des Wortes, d. h. vom ganzen Menschen, Leib und Seele, hervorgebracht werden und deshalb den physischen Gegenständen der Natur nicht in ihrer psychischen Eigenart zukommen können, diese Erkenntnis ist erst das spätere Ergebnis des menschlichen Philosophierens im Einzelleben und im Verlauf des geschichtlichen Prozesses.

Gerade deshalb weisen wir auch Solov'evs Behauptung zurück, unsere « absolute und unmittelbare Überzeugung », dass es ausser uns andere Menschen gebe, Tiere usw., habe keinen logischen Charakter. Denn erstens ist diese Überzeugung genau genommen

gar nicht unmittelbar, sondern das Ergebnis der ganzen menschlichen Erfahrung von Kindheit, ja vom Mutterschosse an. Und zweitens hat sie nicht nur empirischen und psychologischen Charakter, sondern ist auch logisches Ergebnis, das sich gründet auf eine zahllose Reihe von Erfahrungen, Vergleichen, Erwägungen und Schlüssen, die der Mensch spontan, « natura duce » und im reiferen Alter gleichzeitig auch immer mehr im Selbstbesitz seiner geistigen Kräfte anstellt. Daher kann diese « Überzeugung » auch durchaus den Anspruch erheben, Wissen zu sein. Und es ist irreführend, hier von Glauben zu sprechen. Denn Glaube im engen und eigentlichen Sinne des Wortes bedeutet das Annehmen einer Tatsache oder Wahrheit auf Grund eines Bezeugens oder Zeugnisses. Durch eine solche Gegenüberstellung von Glaube und Wissen wird der Anschein erweckt, als ob der recht verstandene Glaube nicht Quelle wahren Wissens sein könne.

Doch muss Solov'ev an anderer Stelle zugeben, dass der Gegensatz zwischen Wissen oder Erkennen und Glauben kein unbedingter ist: « Der Glaubende erkennt immer auf die eine oder andere Weise den Gegenstand seines Glaubens » (1).

Übrigens bleibt bei Solov'ev dunkel, warum ein solcher « Glaube » an die Existenz anderer Wesen nicht « blinde Willkür », « unvernünftig » und « sinnlos » ist (2), sondern vernünftig und vollziehbar. Dunkel bleibt die Frage des Motivs, des Beweggrunds eines solchen Glaubens, wenn er nicht letztlich auf unmittelbarer objektiver Evidenz aufruht. Ja, für den aufmerksamen Beobachter wird im erkenntnistheoretischen System Solov'evs ein feiner Riss sichtbar zwischen unmittelbar gegebener innerer subjektiver Erfahrungswelt und objektiver, nur durch einen « Glaubensakt » erschlossener Aussenwelt. Und da Solov'ev auch dem theoretischen Denken breiten Raum gewährt, schwankt er hin und her zwischen Mystizismus und Rationalismus, die beide, weil als letztes Kriterium die unmittelbare objektive Einsicht fehlt, dem Subjektivismus in etwa verhaftet bleiben.

(1) MÜLLER, S. 19; SOLOV'EV, *Evrejstvo i christianskij vopros* (1884), IV, 146 [IV, 131]. Müller weist wohl auf dieses Schwanken Solov'evs hin; aber es wird nicht deutlich, ob Solov'ev gewöhnlich oder nur manchmal die religiöse von der nicht-religiösen Erfahrung scharf abhebt, und ob er die prinzipielle Gleichheit des Glaubensaktes gegenüber innerweltlichen und ausserweltlichen Erkenntnisgegenständen gewöhnlich oder nur ausnahmsweise lehrt. Siehe MÜLLER, S. 10; 11-12; 18; 19.

(2) Vgl. SOLOV'EV [VIII, 153].

Wenn Solov'ev feststellt: « Man kann der Offenbarung ebenso den Glauben versagen wie der äusseren Welt » (1), so kommt dieser Tatbestand daher, dass weder die Gegenstände der Aussenwelt noch die Offenbarungsgegenstände in jeder Hinsicht unmittelbar erkannt werden und deshalb immer eine gewisse Dunkelheit behalten; nicht aber folgt daraus, dass in beiden Fällen ein Glauben und kein Wissen vorliege.

Und wenn Solov'ev meint: « Die Wirklichkeit Gottes kann also nicht aus der reinen Vernunft abgeleitet werden » (2) und alle Gottesbeweise seien deshalb gescheitert, so geben wir ihm darin recht, dass Gottesbeweise « aus der reinen Vernunft » oder « aus den Postulaten unseres sittlichen Bewusstseins » (3), die nicht auf der mit unmittelbarer objektiver Evidenz erfassten menschlichen « leib-seelischen », « Materie-Form »-Wirklichkeit aufruhen, tatsächlich im Gegensatz zur konkreten Gegebenheit abstrakt sind, in der Luft schweben und deshalb auch nicht durchschlagen können.

Ohne religiöse Erfahrung — von der weiter unten im einzelnen die Rede sein wird (4) — und Glaube ist für Solov'ev nur eine abstrakte, zu nichts nüzliche Religion möglich:

« Diese abstrakte, auf dem Wege der logischen Negation erreichte Religion — mag sie nun rationale oder natürliche Religion, reiner Deismus oder sonstwie genannt werden — ist für konsequente Geister immer nur der Übergang zum völligen Atheismus; nur oberflächliche Geister bleiben bei ihr stehen, schwache und unaufrichtige Charaktere... Solche allgemeinen und leeren Begriffe wie höchstes Wesen, unendliche Vernunft, erste Ursache usw. sind zwar zweifellos wahr, aber es lässt sich auf ihnen keine Religion aufbauen, ebensowenig wie man die Astronomie begründen kann auf der gleichfalls wahren Behauptung, dass die Sonne ein äusserer Gegenstand ist » (5).

An diesen Worten Solov'evs beanstanden wir mehrerlei. Zunächst scheint er fälschlich vorauszusetzen, dass rationale oder natürliche Religion dasselbe sei wie « abstrakte, auf dem Wege der logischen Negation erreichte Religion ». Die natürliche Religion

(1) SOLOV'EV, *Na puti k istinnoj filosofii* (1884), III, 297 [III, 268].
(2) Vorlesung 3, III, 32 [III, 29].
(3) Ebda.
(4) Siehe unten S. 26 ff.; 34 ff.
(5) III, 38 f. [III, 35].

ist nicht in jeder Hinsicht abstrakt, ist nicht reine Abstraktion oder Ableitung a priori, sondern sie setzt die gesamte konkrete Weltgegebenheit voraus und geht von ihr aus. Sie wird also auch nicht nur auf dem Wege logischer Negation erreicht (neben der « via negativa » steht die « via affirmativa » und die « via affirmationis per excellentiam »). Ferner ist es eine Übertreibung, Begriffe wie höchstes Wesen, unendliche Vernunft oder erste Ursache als leere Begriffe zu charakterisieren, auf denen keine Religion aufgebaut werden könnte.

2.) Religiöse Erfahrung.

Solov'ev befindet sich im Dilemma zwischen zwei Arten von Evidenz. Subjektiv anerkennt er nur eine Erfahrungsevidenz, objektiv aber nur eine Evidenz des Glaubens, nicht des Wissens, also keine objektive wissenschaftliche Evidenz. Wie versucht er nun aus dem Dilemma herauszukommen? Darüber handelt Müller im Abschnitt « Die religiöse Erfahrung als Erkenntnis des Wesens Gottes » (1).

An erster Stelle müssen wir uns darüber klar werden, wie Solov'ev das Verhältnis von Glaube und Erfahrung fasst. Er ist der Ansicht, dass der Glaube an die Existenz der Dinge logisch nicht die Folge, sondern die Voraussetzung der Erfahrung sei, da wir nicht Erfahrung sammeln könnten über Gegenstände, an deren Existenz wir nicht glauben (2). Darauf erwidern wir: Wenn uns sinnliche Wirklichkeit in u n m i t t e l b a r e r Erfahrung gegeben wird, offenbart sie sich durch sich selbst, und wir sind um ihrer selbst willen über ihre Existenz in Sicherheit, wir wissen von ihrer Existenz; da braucht's keinen vorausgesetzten Glaubensakt, und unsere Überzeugung von ihrem Dasein, die Solov'ev « Glaube an die Existenz der Dinge » nennt, ist sehr wohl logisch eine Folge unserer unmittelbaren Erfahrung und der sie begleitenden Einsicht. Wenn wir aber auf Grund unmittelbarer Erfahrung mit Hilfe der Reflexion, der Vernunft, das Dasein anderer, von uns verschiedener Wesen deduzieren, ableiten, dann braucht's auch hier keinen Akt des Glaubens, der vorausgesetzt werden

(1) § 3, S. 9 ff.
(2) Solov'ev, II, 202 [II, 308-309].

müsste, sondern dann erkennen und infolgedessen wissen wir die Existenz solcher Wesen auf Grund der teils unmittelbaren teils mittelbaren objektiven, in der Natur unserer Erkenntnis und der erkannten Gegenstände liegenden Evidenz. Da aber in diesem Falle die Erkenntnis und Evidenz nur mehr oder weniger mittelbar ist, ist auch die darauf gründende Überzeugung nur mehr oder weniger sicher und nur insofern sicher, als jeder einzelne Erkenntnisschritt rechtmässig war.

Solov'ev dagegen versichert: « Wie die Existenz der äusseren Welt so ist auch diejenige des göttlichen Prinzips für den Verstand nur eine Wahrscheinlichkeit oder eine bedingte Wahrheit, unbedingt behauptet werden kann sie nur im Glauben » (1). Müller scheint hier mit Solov'ev einverstanden zu sein: « Auch der junge Solovjov weiss, dass Gott nicht demonstrierbar, dass er der grundsätzlich und nicht nur zufällig Verborgene ist » (2). Jedenfalls zeigt Solov'ev durch seine Ansicht von der Unmöglichkeit einer sicheren natürlichen Gotteserkenntnis, wie wenig er die Überlieferung der scholastischen Philosophie kannte, ja dass er selbst von der Glaubensdefinition des Vatikanischen Konzils kaum eine Ahnung hatte: « Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit » (3). Auch nachdem Solov'ev das katholische Glaubensbekenntnis angenommen hatte, hat er seine Erkenntnistheorie in dieser grundlegenden Frage der katholischen Lehre nicht angeglichen. Schreibt er doch im Aufsatz über den « Gottesbegriff » im Jahre 1897 (4):

> « Wenn der Glaube (" uvěrennost' ") (5) an die wirkliche Existenz des religiösen Objektes auf der religiösen *Erfahrung* beruht, so kann die

(1) III, 35 [III, 31]. Dieser Ausspruch ist den « Vorlesungen über das Gottmenschentum » (1877-1881) entnommen; doch findet sich ähnliches noch im « Gottesbegriff » (1897): « Der gelehrteste Astronom — schreibt da Solov'ev — nimmt die objektive Existenz der Himmelskörper ebenso auf Glauben (" na věru ") hin wie der letzte Wilde »: IX, 13 [VIII, 11]; vgl. unten S. 28 Anm. 1.

(2) MÜLLER, S. 19; vgl. 23-24. Wir bemerken hierzu, dass nicht nur zu beachten ist, was Paulus in Apg. 17,23 sagt, sondern auch im Römerbrief 1,19 ff.

(3) DENZINGER, Num. 1806. Vgl. Ludolf MÜLLER, *War Solovjev katholisch? Evangelische Theologie* 11 (1951), S. 46-48.

(4) *Ponjatie o Bogě* (*V zaščitu filosofii Spinozy*), IX, 3-29 [VIII, 1-26].

(5) Eigentlich: « die Überzeugung von ».

Aufgabe der Philosophie unter dieser Rücksicht nur darin bestehen, dass sie diese Erfahrung umgestaltet und erweitert, d. h. dass sie unsere *Begriffe* von dem, was in der wirklichen Religion tatsächlich gegeben ist, genauer, klarer und voller gestaltet. Die Philosophie kann die religiösen Gegenstände studieren, sie aber nicht schaffen, auch kann sie allein für sich uns den Glauben ("uvěrennost'") an ihre Existenz nicht geben, wie das auch die Astronomie bezüglich der Himmelskörper nicht vermag. Demgegenüber würde man vergebens die sogenannten Gottesbeweise geltend machen, die zum Teil, wie Kant erwiesen hat, auf logischen Fehlern beruhen, zum Teil (besonders der teleologische und moralische Beweis) ihre Kraft aus den Gegebenheiten der äusseren und inneren Erfahrung schöpfen und infolgedessen unsere These bestätigen. Natürlich deckt sich unsere Beglaubigung in Gegenständen der Religion nicht mit den Gegebenheiten unserer religiösen Erfahrung, aber genauso unbezweifelbar ist, dass sie sich auf diese Gegebenheiten gründet und ohne sie nicht existieren kann, ebenso wie die Glaubwürdigkeit unserer astronomischen Kenntnisse sich nicht mit dem deckt, was wir sehen und am Himmel beobachten, aber zweifellos sich nur darauf gründet » (1).

Die ganze Stelle zeigt wieder, dass Solov'ev auch gegen Ende seines Lebens an seiner Auffassung vom Ineinandergreifen der Erfahrung, des logischen Denkens und des Glaubens festgehalten hat: weder das logische Denken allein noch auch das logische Denken zusammen mit der Erfahrung kann sicher zu Gott führen; dazu ist immer auch der mystische Akt des Glaubens nötig.

Um nun zu zeigen, dass dieser Glaube nicht blinde Willkür und daher unvernünftig und sinnlos sei, nimmt Solov'ev seine Zuflucht zur paradoxalen Behauptung, dass der Glaube zwar logische Voraussetzung der Erfahrung sei, aber praktisch doch nur mit ihr zusammen oder ihr folgend entstehe (2). Hier muss ganz

(1) Solov'ev, IX, 14-15 [VIII, 12].

(2) Müller, S. 9; Solov'ev, [II, 308]: « My *oščuščaem* izvěstnoe dějstvie predmeta, *myslim* ego obščie priznaki i *uvěreny* v ego sobstvennom ili bezuslovnom suščestvovanii. Eta uvěrennost' niskol'ko ne obuslovlena oščuščenijami, polučaemymi nami ot predmeta, i ponjatiem našim o nem, a naprotiv objektivnoe značenie našich oščuščenij i ponjatij prjamo obuslovleno uvěrennost'ju v samostojatel'nom bytii predmeta ». Der Satz steht im Kapitel XLV: Věra, voobraženie i tvorčestvo kak osnovnye elementy vsjakago predmetnago poznanija, S. [307 ff]. Vgl. auch v. Usnadse, S. 57: « Glaube, Einbildung und Schöpfung einerseits und die Synthese der Erfahrung, des logischen Denkens und der Mystik andererseits oder die freie Theosophie sind nach dem gesagten diejenigen Erkenntnisquellen, aus denen jede wahrhafte Erkenntnis hervorgeht, die

nachdrücklich darauf hingewiesen werden, dass Solov'ev mit dem gleichen Worte « Glauben » (« věra » als Akt, bzw. « uvěrennost' » als Ergebnis oder Folge dieses Aktes) zwei sehr verschiedene Dinge benennt und beide Bedeutungen miteinander vermengt: 1. einen ohne objektive Evidenz über die Grenzen unserer subjektiven Wirklichkeit hinausgreifenden Akt des Geistes, eine Annahme der Metaphysik, der Wirklichkeit von uns verschiedener Wesen, der « Aussenwelt » und Gottes; und 2. eine tatsächlich auf der objektiven unmittelbaren und mittelbaren Evidenz aufruhende Überzeugung, ein aus der Summe der menschlichen Erfahrungen stammendes auch logisches Wissen, das sich aber gerade wegen der sich stets mehr summierenden Erfahrung psychologisch als « absolute und unmittelbare Überzeugung » darbietet. (Ja, man kann als drittes, das von Solov'ev mit dem Wort « Glauben » benannt wird, hinzufügen die Annahme einer Tatsache oder Wahrheit auf Grund eines Zeugnisses oder Bezeugens.) Dazu bemerken wir: Wäre der natürliche oder auch der christliche übernatürliche Glaubensakt das, was Solov'ev nach der in Punkt 1 gegebenen Erklärung eigentlich unter Glauben zu verstehen scheint, und könnte dieser sich nicht, wie es von der in Punkt 2 beschriebenen Überzeugung gilt, auf irgendwelche unmittelbare oder wenigstens mittelbare objektive Evidenz stützen, so wäre er in der Tat irrational und unvernünftig. Wenn Solov'ev den Glauben logische Vorausetzung der Erfahrung nennt, so kann damit nicht die in Punkt 2 erwähnte, sich ja erst aus der Erfahrung ergebende Überzeugung gemeint sein, sondern nur — wofern Solov'ev folgerichtig bleiben will — ein aprioristischer, apodiktischer, willensmässiger, den Gegenstand und Inhalt der Erfahrung setzender « mehr anerkennender als erkennender » Geistesakt (1). Dann aber muss überraschen, wenn es Solov'ev

uns die Wahrheit nach ihren beiden Seiten hin: der Wirklichkeit und Universalität liefern ». Vgl. auch IX, 15 VIII, 12: « ... uvěrennost' v dějstvitel'nom suščestvovanii religioznago objekta osnovana na religioznom *opyté* ».

(1) Vgl. MÜLLER, S. 18: Der Glaubensakt besagt « nicht so sehr erkennen als vielmehr anerkennen ». Vielleicht lässt sich in dieser voluntaristischen Glaubenskonzeption Solov'evs der Einfluss Schopenhauers erkennen, der neben Kant schon auf den jugendlichen Solov'ev eingewirkt hat: vgl. D. STRÉMOOUKHOFF, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*, Paris 1935, S. 23.

geradezu zum Kriterium « jeder wirklichen Religion » macht, « im Unterschied zu theoretischen Betrachtungen über religiöse Gegenstände, dass der höchste Gegenstand der Andacht oder des religiösen Gefühls unbedingt als in der Erfahrung gegeben erkannt wird » (1). Ein eigentliches Erkennen, d. h. Wissen eines Gegenstandes oder Inhaltes der Erfahrung schien ja nach Solov'ev gar nicht möglich, da er ein solches Wissen ausdrücklich dem « Glauben » vorbehält.

Es drängt sich also die Frage auf, wie Solov'ev das Verhältnis des religiösen Glaubens zur religiösen Erfahrung sieht (und zum religiösen Denken — worüber weiter unten die Rede ist). Müller antwortet, dass nach Solov'ev religiöser Glaube *Erfassen der Existenz* Gottes, religiöse Erfahrung aber *Erkenntnis des Wesens* Gottes ist (2). In der Tat schreibt Solov'ev: « Wenn die *Existenz* der äusseren Wirklichkeit im Glauben behauptet wird, so wird der *Inhalt* dieser Wirklichkeit (ihr Wesen: essentia) in der Erfahrung gegeben: dass Wirklichkeit *ist* — glauben wir, aber *was* (" čto takoe ") sie ist, — das erfahren und wissen wir » (3). Und ebenso ein wenig weiter unten über Gott und Aussenwelt:

> « Wie die Existenz der Aussenwelt, so ist auch die Existenz des göttlichen Prinzips für den Verstand (" dlja razsudka ") nur eine Wahrscheinlichkeit oder eine bedingte Wahrheit, unbedingt aber können sie nur im Glauben behauptet werden. Doch wird der *Inhalt* des göttlichen Prinzips, ebenso wie der Inhalt der Aussenwelt, in der Erfahrung gegeben. Dass Gott *ist*, glauben wir, aber was er ist, erfahren und erkennen wir. Selbstverständlich sind die Tatsachen (" fakty ") der inneren religiösen Erfahrung ohne Glauben an die Wirklichkeit ihres Gegenstandes nur Phantasie und Halluzination; doch sind die Tatsachen der Aussenwelt eben solche Phantasien und Halluzinationen, wenn man nicht an die eigentliche Realität ihrer Gegenstände glaubt » (4).

So auch noch später: « Wenn der Glaube (« uvěrennost' ») an die wirkliche Existenz des religiösen Gegenstandes auf der religiösen Erfahrung beruht, . . . kann die Philosophie die religiösen Gegenstände studieren, aber sie nicht schaffen, noch kann sie allein für sich uns den Glauben (« uvěrennost' ») an ihre Existenz

(1) SOLOV'EV, IX, 15 [VIII, 13].
(2) MÜLLER, S. 8 f.; 9 f; 18; vgl. auch SOLOV'EV X, 252.
(3) SOLOV'EV, [III, 30].
(4) Ebda., [III, 31-32].

geben, ebensowenig wie dies die Astronomie bezüglich der Himmelskörper vermag » (1).

Lehrt nun Solov'ev wirklich, dass der Mensch in der religiösen Erfahrung das Wesen Gottes erkennen kann? Würde er sich durch eine solche Lehre nicht in Gegensatz insbesondere zur östlichen theologischen Überlieferung des palamitischen Hesychasmus stellen? Behauptet dieser doch immer wieder, dass Gottes Wesen im Gegensatz zu seinen Energien absolut unerkennbar sei. Diese Frage bleibt bei Müller unbeantwortet (2). Wir haben gesehen, in welchem Sinne Solov'ev von einer Erkenntnis der Existenz Gottes spricht und in welchem Sinne er eine Erkenntnis des Wesens Gottes zulässt. Er bezeichnet mit existentieller Erkenntnis die Erkenntnis des « dass », mit essentieller Erkenntnis aber die Erkenntnis des « was ». Bedeutet dies aber, dass wir hienieden im eigentlichen Sinne das Wesen Gottes erkennen können? Den Schlüssel zur Antwort auf diese Frage liefert ein Text Solov'evs, auf dessen Anfang auch Müller verweist (3):

> « Der Apostel Johannes der Theologe besteht mit besonderem Nachdruck darauf, dass sein Gottesbegriff sich auf den Gegenstand bezieht, der in der Erfahrung sogar für die äusseren Sinne gegeben ist. Selbstverständlich kann man das Wesen Gottes selbst (" samoe suščestvo Božie ") nicht sehen, hören, fühlen, doch ist dies ja für jedes Wesen als solches (" otnositel'no vsjakago suščestva kak takogo ") gleichfalls unmöglich. Wir erfahren sinnlich nur die *phänomenalen* Wirkungen der Wesen (" *javljaemyja* vozdějstvija suščestv "), die uns als Zeichen und Ausdruck ihres eigentlichen Seins und ihrer inneren Natur dienen » (4).

Nun ist es zwar ungenau, wenn Solov'ev an dieser Stelle behauptet, dass der G e g e n s t a n d der religiösen Erfahrung sogar für die äusseren Sinne gegeben werden könne, da die Erkenntnis des Gegenstands als solchen über das Vermögen der Sinne hinausgeht, wie er das von der Erkenntnis, vom Erfassen des W e s e n s ausdrücklich zugibt. Aber es wird doch klar, dass Solov'ev, wenn er von Erkenntnis des Wesens Gottes spricht, nur eine unvollkommene,

(1) SOLOV'EV, [VIII, 12].

(2) Müller zitiert übrigens keine Stelle, an der Solov'ev ausdrücklich sagt, dass wir durch die religiöse Erfahrung an das *Wesen* Gottes herankommen.

(3) S. 10, Anm. 21: Solov'ev über 1. Joh. 1, 1-3.

(4) SOLOV'EV, IX, 12 [VIII, 10].

mittelbare Wesenserkenntnis im Auge hat, die aus der sinnlichen Erfahrung mit Hilfe des Verstandes gewonnen wird. Er unterscheidet übrigens auch zwischen Wesen und Wesen: Die Erkenntnis des « was » bezeichnet er mit « suščnost' (1), die Erkenntnis des " eigentlichen Wesens " mit "suščestvo ". Vielleicht wollte Solov'ev durch die Wahl zweier verschiedener Ausdrücke zu verstehen geben, dass es sich im ersten Fall um die abstrakte Erkenntnis der *Wesenheit* (« suščnost' »), im zweiten Falle aber um eine dem Menschen hienieden unmögliche konkrete Erkenntnis des *Wesens* (« suščestvo ») handelt. Jedenfalls wird aus dem angeführten Text klar, dass Solov'ev mit der " Wesenserkenntnis " Gottes eine Erkenntnis meint, die unmittelbar die Wirksamkeit oder noch genauer die Einwirkungen Gottes zum Gegenstand hat (2). Ganz in diesem Sinne weist Müller darauf hin, dass Solov'ev an den Anfang der Religionsgeschichte das Gefühl stellt, das von der Gottheit Ergriffensein, eine Empfindung, eine Erfahrungstatsache (3). Er zeigt, dass nach Solov'ev die Gegebenheiten der religiösen Erfahrung im Glauben erkannt werden als Wirkungen des göttlichen Prinzips auf uns (4). Er weist darauf hin, wie Solov'ev noch später, in der " Rechtfertigung des Guten " einmal « analysiert, was im religiösen Gefühl als lebendige Empfindung der Wirklichkeit der Gottheit » gegeben ist (5). Als Inhalt oder Gegenstand religiöser Erfahrung aber erwähnt Müller im Sinne Solov'evs « Erscheinungen, die wir verstehen als Einwirkung der Gottheit auf uns » (6) oder ganz allgemein Theophanien wie Visionen und Auditionen, in denen die Gottheit dem Menschen in engster persönlicher Begegnung gegenübertritt. All das von Müller Angeführte bestätigt, dass in der religiösen Erfahrung nach Solov'ev unmittelbar nicht das Wesen, sondern vielmehr die Wirkung der Gottheit erfasst wird. Zusammenfassend können wir also im Sinne Solov'evs sagen: 1. die Wirklichkeit Gottes kann nicht geglaubt werden, wenn sie nicht gleichzeitig (oder auch vorher) erlebt und erfahren wird; diese Erfahrung

(1) III, 30 : « eja suščnost' essentia ».

(2) MÜLLER, S. 18 verweist auf SOLOV'EV X, 38 VIII, 108 , Sonntagsbriefe.

(3) MÜLLER, S. 10.

(4) MÜLLER, S. 11; SOLOV'EV, III, 35 III, 33; IX, 14 VIII, 10.

(5) MÜLLER, S. 11: SOLOV'EV, *Opravdanie dobra. Nravstvennaja filosofija*, VIII, 194 VII, 170 ff.

(6) MÜLLER, S. 12; SOLOV'EV, IX, 14 VIII, 11.

aber besteht nicht in einer unmittelbaren Schau Gottes, sondern im Erfassen der Gottheit in ihrer Wirkung auf uns, die nur « Zeichen und Ausdruck ihres eigentlichen Seins und ihrer inneren Natur » ist; 2. da es sich also nicht um ein intuitives Schauen der Gottheit in sich, ihres inneren Wesens handelt, ist ja ausser der religiösen Erfahrung und zusammen mit ihr noch der Glaube nötig, durch den die religiöse Erfahrung erst als von Gott ausgehend ergriffen und anerkannt wird.

Aus dem Gesagten wird auch klar, wie Solov'ev religionsphilosophisch das Wesen der Offenbarung auffasst. Glaube und Offenbarung sind ja aufeinander hingeordnet, sind korrelativ. Müller sagt kurz im Anschluss an Solov'ev: « Offenbarung ist die im Glauben an die Existenz Gottes ergriffene religiöse Erfahrung des Menschen » (1). Oder, wie Solov'ev selbst sich ausdrückt: In der durch den Glauben aufgenommenen Offenbarung « erscheint das *göttliche Prinzip selbst als wirklicher Gegenstand unseres* Bewusstseins » (2). Dass Solov'ev in gewisser Weise religiöse Erfahrung und Offenbarung identifiziert, geht auch daraus hervor, dass in seiner Schau die göttliche Offenbarung in der religiösen Erfahrung der Menschheit besteht (3). Müller fügt hinzu: « Diesen grundsätzlichen Ausgangspunkt hat Solov'ev auch später nicht aufgegeben » (4).

Dem katholischen Fundamentaltheologen fällt an Solov'evs reichlich allgemeinem und unbestimmtem Offenbarungsbegriff auf, dass natürliches Gotteserlebnis und übernatürliches Reden Gottes immanentistisch ineinanderfliessen und dass daher die für den eigentlichen Glauben und das eigentliche Sprechen Gottes charakteristischen Merkmale des Bezeugens und der Autorität in den Hintergrund rücken. Zu stark betont er in Glauben und Offenbarung das subjektive Erleben und geht in seiner Fundamentaltheologie zu einseitig von der Analyse dessen aus, « was im religiösen Gefühl als lebendige Empfindung der Wirklichkeit der Gottheit » (5) gegeben ist (6). Die Folge ist ein merklicher Subjektivismus. Wenn

(1) MÜLLER, S. 11.

(2) SOLOV'EV, III, 35 [III, 33]; IX, 14 [VIII, 11].

(3) SOLOV'EV, *Na puti k istinnoj filosofii* (1884), III, 297 [III, 233]; vgl. VIII, 194 [VII, 179 ff].

(4) MÜLLER, S. 11.

(5) SOLOV'EV, VIII, 194 [VII, 179 ff].

(6) MÜLLER, S. 11.

nämlich unter der Rücksicht des subjektiven Erlebens Gott in der religiösen Erfahrung unmittelbar gegeben ist, wird Solov'evs Urteil verständlich, dass « der religiöse Glaube in seinem eigentlichen Element an einer geistigen Nachprüfung seines Inhalts nicht interessiert » ist; « behauptet er ihn doch mit absoluter Überzeugung als von oben gegebene, offenbarte Wahrheit » (1).

Unmittelbare religiöse Erfahrung.

Da also Solov'ev bei der Beurteilung von Glaube und Offenbarung den Ton auf die unmittelbare religiöse Offenbarung legt, ist kaum verwunderlich, dass sich in seinem Urteil über die religiöse Erfahrung der Religionen und der bedeutenden Persönlichkeiten der Religionsgeschichte wie über die Wichtigkeit von Zeugnis und Autorität manches vom katholischen Standpunkt her recht Fragwürdige findet.

Zu diesem Fragwürdigen gehört unseres Erachtens die Ansicht Solov'evs, der zufolge das « Nirwana der Buddhisten », wenn auch nicht Denknotwendigkeit, so doch Erfahrungsdatum ist: « In der Erfahrung wird die All-Seele der Brahmanen erkannt » (2). Auch « der Pantheismus ist religiöse Erfahrung: die Empfindung der Identität des Menschen mit der all-einen Substanz der Welt ». Eine solche Erfahrungstatsache war die pantheistische Gottheit für Spinoza und Goethe und viele andere Metaphysiker und Dichter (3). Man kann hinzufügen: und eine solche Erfahrungstatsache war für Solov'ev selbst die Schau der All-Einheit und der Sophia-Weisheit als eines ewigweiblichen Wesens. Dass der religiöse Mensch solche Erlebnisse haben kann, stellen wir natürlich nicht in Frage. Doch bestreiten wir, dass es sich hier um reine, unvermischte und unmittelbare Erfahrung handelt; vielmehr gehen in solche Erlebnisse die Erinnerungsbilder früherer Erfahrungen und als ihr Ergebnis Ideen und oftmals falsche Schlussfolgerungen mit ein.

Es fällt in diesem Zusammenhang besonders auf, wie positiv sich Solov'ev über den Wert der religiösen Erfahrung Mohammeds ausspricht (4): « Für Mohammed äusserte sich in den ersten zwei Offenbarungen, die er empfing, seine besondere persönliche Verbindung mit Gott und die Tatsache seines Gesandtseins » (5). « Dass Mohammed sich diese ersten Er-

(1) SOLOV'EV, IX, 94 [VIII, 153; vgl. III, 32].

(2) MÜLLER, S. 10.

(3) SOLOV'EV, IX, 15 f. [VIII, 13].

(4) Vor allem in der Abhandlung *Magomet, ego žizn' i religioznoe učenie* (1896), [VI, 543-618].

(5) SOLOV'EV, VII, 224 [VI, 563-564].

scheinungen nicht ausgedacht hat, sondern sie wirklich stattgefunden haben, davon zeugen erstens die Wirkungen, die daraus hervorgegangen sind, und zweitens die Einfachheit und der Realismus im Bericht Mohammeds » (1). Doch vielleicht hat Solov'ev am Ende seines Lebens gemerkt, dass seine positiven Kriterien zugunsten der religiösen Sendung Mohammeds nicht durchschlagen. Wenigsten hat Müller die bezeichnende Feststellung gemacht (2), dass in der « Erzählung vom Antichrist » (1899-1900) die Berufsvision des Antichrist einige charakteristische Züge mit der Berufung Mohammeds, wie Solov'ev sie darstellt, gemeinsam hat (3). Nun meint allerdings Müller, diese enge Berührung zwischen der Darstellung der Berufung Mohammeds und der des Antichrist dürfe nicht aufgefasst werden als Polemik gegen Mohammed, den Solov'ev kurz zuvor in der « Erzählung » « einen rechtschaffenen Mann » genannt hat, « den man keiner bösen Absicht zeihen kann ». Die Nähe der Darstellung zeige vielmehr nur, dass Solov'ev die Berufung des Antichrist als echtes religiöses Erlebnis schildern will. Dagegen lässt sich einwenden, dass Mohammed, selbst wenn ihn Solov'ev auch später nocht für einen rechtschaffenen Mann ohne böse Absicht hielt, trotzdem — auch nach Meinung Solov'evs — wenigstens teilweise einer Selbsttäuschung oder einer Täuschung Satans hätte erliegen können. Man darf auch daran zweifeln, dass Solov'ev wirklich die Berufung des Antichrist « als echtes religiöses Erlebnis » schildern wollte. Handelt es sich doch vielmehr um ein pseudoreligiöses, nur dem Schein nach religiöses, um ein antireligiöses Erlebnis. Daher scheint uns weit richtiger zu sein, was Müller vorher im Text selber vermerkt: dass der Antichrist als « Affe Christi », als religiöser Mensch, aber mit satanischen Vorzeichen, dargestellt ist, — dass auch er seine Visionen und Auditionen hat, in denen sich ihm *sein* « Gott » — der Satan — offenbart (4).

Kritischer urteilt Solov'ev über die religiösen Erlebnisse eines Raimundus Lullus oder eines Swedenborg. All dies aber ist für Solov'ev unmittelbare religiöse Erfahrung. Hierher gehören nach seiner Meinung auch die Erlebnisse des Apostels Paulus, des heiligen Franziskus und des heiligen Sergij von Radonež (5).

Doch rechnet Solov'ev nicht nur solche aussergewöhnlichen Erscheinungen zur unmittelbaren religiösen Erfahrung, sondern auch « alle Offenbarungen des Göttlichen in der physischen Welt und noch mehr in der menschlichen Geschichte » (6). Hierzu zählt er die Planmässigkeit des Weltenbaus, die wunderbare Führung der Völker, das gemeinsame Hinstreben der gesamten vorchristlichen Geschichte zum Gottmenschen Christus, insbesondere den Erweis der sittlichen Weltordnung in den

(1) Ebenda.
(2) Müller, S. 68, Anm. 46.
(3) Man vergleiche VII, 220 [VI, 526 f.] und X, 200 [VIII, 563].
(4) Müller, S. 13; Solov'ev X, 200; 213 [VIII, 563; 575].
(5) Müller, S. 13; Solov'ev, IX, 14 [VIII, 11].
(6) Solov'ev, VIII, 205 [VII, 191].

Wechselfällen der russischen Geschichte oder im Schicksal Puškins, ja das Verstehen, dass mein eigenes Schicksal nicht vom Zufall, sondern von einer göttlichen väterlichen Vorsehung geleitet ist (1). Dass der Mensch gemeinhin in all den aufgezählten Fällen *unmittelbar* die wirkende Gottheit erfährt, ist wohl zuviel behauptet. Dass dies geschehen kann, wenn Gott diese Gegebenheiten zum Gegenstand eines eigentlichen mystischen Erlebnisses oder einer eigentlichen Offenbarung macht, lässt sich natürlich nicht bestreiten.

« Mittelbare » religiöse Erfahrung.

Gegen Solov'evs Auffassung erhebt sich der Einwand: welche Bedeutung hat denn in Glauben und Offenbarung die *Vermittlung* der Propheten, der Apostel und der Kirche, wenn man im Glauben *unmittelbar* die Offenbarung Gottes erfährt? (2). In der Tat tritt in Solov'evs System die Wahrheit zurück, dass uns die Offenbarung nicht unmittelbar zuteil geworden ist, sondern dass sie durch die Vermittlung der Kirche zu uns gelangt. In diesem Zusammenhang treten auch die Wahrheiten in den Hintergrund, dass die Offenbarung im eigentlichen Sinne ein Sprechen Gottes ist, eine Mitteilung des Gott-Geistes an den Menschengeist und dass der Glaube die Annahme des Wortes Gottes um der göttlichen Autorität willen ist.

Müller handelt über diese Sicht der Frage unter dem Titel « Die mittelbare religiöse Erfahrung » (3). Er schreibt im Anschluss an Solov'ev: « Die mittelbare religiöse Erfahrung setzt, um im Glauben erfasst, das heisst um als Offenbarung anerkannt zu werden, unmittelbare religiöse Erfahrung voraus » (4). Wir halten den Ausdruck « mittelbare religiöse Erfahrung » für wenig glücklich, da jede Erfahrung unmittelbar ist (5). Offenbar aber soll mit dem Ausdruck eine fremde religiöse Erfahrung oder Erkenntnis, die ich mir zu eigen mache, deren Inhalt ich annehmen möchte, gemeint sein. Will ich zum Beispiel Christi Vatererlebnis mir zu eigen

(1) MÜLLER, S. 14-15; SOLOV'EV IX, 60 [VIII, 53].

(2) Vgl. unsere Dissertation: *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew*, Rom 1938, S. 40-42; 68 ff.

(3) MÜLLER, S. 15 f.

(4) MÜLLER, S. 15.

(5) Auch Müller scheint dies zu fühlen; denn er sagt von der Unterscheidung zwischen unmittelbarer und mittelbarer religiöser Erfahrung: « soweit sie überhaupt angewandt werden darf ». MÜLLER, S. 18.

machen, es im Glauben annehmen, so ist dazu nach Solov'ev nötig, dass ich selbst im Glaubensakte Christi Vatererlebnis lebendig mit- und nacherlebe. Besteht aber wirklich eine solche Notwendigkeit? Gewiss setzt die Möglichkeit, an Christi Vatererlebnis zu glauben, voraus, dass Christus selbst unmittelbar ein solches Erleben hatte, und ausserdem, dass er anderen von diesem seinen Erleben gesprochen, dass er es ihnen bezeugt hat. Der Glaubensakt ist zwar ein voller menschlicher Akt und als solcher hat er auch seine Erfahrungswirklichkeit und ist Erleben oder Erlebnis. Keineswegs aber ist für den Glaubensakt notwendig, dass sich das Erleben oder Erlebnis Christi im Sinne einer erhöhten Lebenserfahrung oder mystischen Begnadigung erlebnis- oder erfahrungsmässig in ihm erneuere. Ein Akt des Glaubens daran ist möglich, durch Gnade Gottes und mitwirkende Tat des Menschen, auch ohne « religiöse Erfahrung », auch für die Psychologie eines Kindes, auch in grösster Alltäglichkeit des Erlebens oder sogar in tiefster Trostlosigkeit.

« Vor allem — meint Müller im Einverständnis mit Solov'ev — lässt sie [d. h. die Tat des Glaubens] sich durch keine Autorität erzwingen » (1). Obschon der katholische Theologe unter Glauben — wie wir oben gesehen haben — durchaus nicht dasselbe versteht wie Solov'ev, gibt auch er zu, dass die Glaubenstat dem freien Willen nicht abgenötigt werden kann. Denn was den Verstand nötigt, ist letztlich nur die innere Einsicht und objektive Evidenz. Müller glaubt nun, dass Solov'ev nur in der sogenannten zweiten Periode seines Denkens, d. h. « als er alle seine Kräfte für eine Vereinigung der Kirchen einsetzte und seinen Landsleuten die Berechtigung der katholischen Prinzipien nachzuweisen suchte, aus einer polemischen Situation heraus für den Glauben auf Autorität hin eingetreten » sei (2). Um das zu beweisen, stellt er einem Ausspruch Solov'evs aus der katholisch-apologetischen Periode andere Aussprüche gegenüber, die der gewöhnlichen Auffassung Solov'evs mehr entsprächen. Der erste angeblich katholisierende Ausspruch lautet: « Sittliche Würde besitzt nur der Glaube, dessen Gegenstand völlig unabhängig ist von meiner Willkür, keinerlei direkte Beziehung zu meinem Geschmack und meiner Meinung hat, der mir g e g e b e n ist, und zwar nicht nur mir persönlich, sondern mir

(1) MÜLLER, S. 16.
(2) MÜLLER, S. 16.

zusammen mit allen und für alle. Mit anderen Worten: der Gegenstand des wahren Glaubens muss die Form der Überlieferung, und zwar der ökumenischen Überlieferung haben » (1). Dagegen stellt nun Müller Aussprüche wie die folgenden: « Glaube ist ein innerer geistiger Zustand, und es ist unmöglich, ihn absichtlich von anderen zu übernehmen. Wenn es aber möglich wäre, so wäre ein solcher äusserlich übernommener Glaube kein unmittelbarer Glaube, das heisst, er wäre nicht das, was gefordert wurde » (2). Oder auch: « Ist der Glaube nur ein durch Überlieferung übernommenes Faktum, so ist er ein ausserordentlich schwaches, hinfälliges Ding, das keinem Angriff standhält. Und Gott sei Dank, dass dem so ist: der ausschliesslich faktische, blinde Glaube ist unvereinbar mit der Würde des Menschen » (3).

Bei der Gegenüberstellung dieser Texte muss jedoch folgendes beachtet werden: 1. der Glaubensbegriff, wie er uns im ersten Ausspruch entgegentritt, stimmt nicht völlig mit dem katholischen überein, ja er erinnert in etwa an die Sobornost'-Ekklesiologie Chomjakovs; 2. umgekehrt unterscheidet sich der Glaubensbegriff der beiden anderen Aussprüche nur teilweise vom katholischen, und zwar grossenteils durch ein Missverständnis; 3. vergleicht man aber die angeführten gegensätzlichen Aussprüche miteinander, so wird klar, dass Solov'ev sich in zwei Extremen bewegt, die beide mehr oder weniger an der katholischen Lehre vorbeigehen; und schliesslich 4. muss beachtet werden, dass Solov'ev, wenn er gegen Autorität in Religion und Glauben polemisiert, nur die kirchliche Autorität unter einer Rücksicht in Frage zu stellen scheint, keineswegs aber die göttliche.

Im ersten der drei Aussprüche empfiehlt Solov'ev einen Glauben, der vollständig unabhängig sein soll von meiner Willkür, der keinerlei direkte Beziehung zu meinem Geschmack und meiner Meinung hat. Er will damit gewiss nicht ausschliessen, dass der Glaubensakt abhängt von meiner freien Wahl und Entscheidung, von meinem freien Willen und in diesem Sinne von meiner « Willkür ». Aber er schmälert doch die Tatsache, dass an sich das Glauben auf göttliche Autorität hin wie auch der geoffenbarte

(1) Solov'ev, IV, 53 (IV, 48).
(2) Solov'ev, V, 373 (V, 343).
(3) Solov'ev, IX, 199 (VIII, 251).

Inhalt sehr wohl direkte Beziehungen haben zur Natur und Anlage, zum Denken und Sinnen des Menschen, was übrigens Solov'ev selbst oft genug in anderem Zusammenhang betont. Gerade deshalb stellt kein Katholik in Frage, dass der Glaube nicht nur äusserlich übernommen, sondern innerlich angeeignet werden muss. Bevor der Mensch vernünftigerweise glauben kann, muss er von der Glaubensmöglichkeit und Glaubwürdigkeit des zu Glaubenden überzeugt sein, obschon diese Faktoren nicht Glaubensmotiv sind, das allein in der göttlichen Autorität besteht. Daher wird jeder katholische Theologe zugeben, dass der ausschliesslich faktische, blinde Glaube mit der Würde des Menschen unvereinbar ist. Jedenfalls zeigt ein Vergleich der verschiedenen Aussprüche Solov'evs dies: seltsamerweise ähneln einander stark der Glaube, dessen Gegenstand völlig unabhängig ist von meiner Willkür, der keinerlei direkte Beziehung hat zu meinem Geschmack und meiner Meinung, den Solov'ev im ersten Ausspruch preist, und der ausschliesslich faktische, blinde Glaube, den Solov'ev im letzten Ausspruch zurückweist. Ja diese beiden Arten des Glaubens fallen zusammen; und es wird klar, dass Solov'ev von einem Extrem ins andere übergegangen ist.

An L. Tichomirov, « Vertreter eines extremen Klerikalismus » (1) richtet Solov'ev die Worte:

> « Man behauptet also: ein Mensch, der den wirklichen Glauben noch nicht hat, bei dem das Gefühl des Glaubens noch der Erziehung bedarf, muss sich zunächst an die Geistlichkeit wenden, weil sich in ihr Gott selbst gezeigt hat; das heisst, er muss zuerst an die Geistlichkeit glauben, dann wird er von ihr schon den Glauben an Gott empfangen. Aber Herr Tichomirov hätte zeigen müssen, auf welches Gefühl hin und überhaupt aus welchen, wenn nicht logischen, so doch psychologischen und sittlichen Gründen heraus derjenige, der nicht oder nur schlecht an Gott glaubt, ernsthaft und aufrichtig an den gottgefälligen Charakter der Geistlichkeit, und zwar dieser besonderen (2) Geistlichkeit glauben kann » (3).

Bei der Beurteilung dieser Stelle ist zuerst zu beachten, dass sich hier unverkennbar Ironie in die Polemik mischt. Solov'ev bekämpft ein Zerrbild, eine Karikatur von Autoritätsglauben, aber

(1) MÜLLER, S. 69, Anm. 61. — Lev Aleksandrovič Tichomirov (1852-1923), Publizist.

(2) Gemeint ist die russische.

(3) SOLOV'EV, *Vopros o « samočinnom umstvovanii »*. *L. Tichomirov, Duchovenstvo, i obščestvo v sovremennom religioznom dviženii* (1892), V, 478 [V, 434].

trifft in keiner Weise die Lehre der katholischen Theologie. Der katholische Theologe spricht wohl von Übung oder Praxis des Glaubens, aber kaum von Erziehung des Glaubensgefühls. Das Gefühl im Glaubensakt ist für ihn von untergeordneter Bedeutung. Er lehrt durchaus nicht, dass der im Glauben unerfahrene Gläubige sich zuerst an die ihm zeitgenössische Geistlichkeit wenden müsse, « weil sich in ihr Gott selbst gezeigt » habe, wie er sich gezeigt hat in den Propheten, in Christus und den Aposteln, den Trägern der unmittelbaren göttlichen Offenbarung. Er lehrt nur, dass in der Kirche und innerhalb der Kirche — und zwar der katholischen und nicht der russischen — namentlich durch die Vertreter des kirchlichen von Christus eingesetzten Lehramts (« Wer euch hört, hört mich », Luk. 10,16) — also in diesem Sinne auch durch die « Geistlichkeit » — die Offenbarung an die Gläubigen vermittelt wird. Völlig abwegig aber ist die Bemerkung, dass man, um zum christlichen Glauben zu gelangen, zuvor « an den gottgefälligen Charakter der Geistlichkeit » glauben müsse. Nach katholischer Überlieferung (vgl. Math. 23,1 ff.) ist die persönliche Heiligkeit oder Erbaulichkeit — mag sie auch psychologisch das Glauben an Gott erleichtern — keine notwendige Vorbedingung für die unfehlbare Vermittlung des Offenbarungsgutes durch die Hierarchie oder Geistlichkeit. Die Lesung der Seite 16 bei Müller erweckt den falschen Anschein, als ob Solov'ev durch Aussprüche wie den an Tichomirov gerichteten den katholischen Glaubensbegriff oder Autoritätsglauben getroffen habe oder überhaupt habe treffen wollen — was wir für sehr fraglich halten.

Doch prüfen wir auch noch einen weiteren von Müller zitierten Ausspruch Solov'evs, der einer Rede über Mickiewicz entnommen ist: « Der äusseren Autorität der Kirche setzte Mickiewicz nicht sich selbst, sondern das auch für die Kirche verpflichtende Prinzip des allgemeinen Atemrechtes: est deus in nobis gegenüber... Jeder äusseren Autorität stellte er nur die unbedingte göttliche Wahrhaftigkeit gegenüber, von der das Gewissen zeugt » (1).

Wir geben gern zu, dass dieser Ausspruch Solov'evs missverständlich wirkt. Doch fügt auch Müller die Bemerkung hinzu: « Der ' Mystizismus ', dessen Rechte hier verteidigt werden, und das Prinzip des ' deus in nobis ' sind nur Ausdruck der Forderung,

(1) SOLOV'EV, *Mickevič* (1898), IX, 264 [VIII, 308-309].

dass die unmittelbare religiöse Erfahrung stets der mittelbaren vorauszugehen hat, bedeutet aber durchaus nicht ihre grundsätzliche Ablehnung » (1). Mit anderen Worten, Solov'ev wollte auch mit diesen immanentistisch und subjektivistisch akzentuierten Worten die äussere kirchliche Autorität nicht grundsätzlich ausschliessen. Zum Verständnis des Textes weisen wir aber auch noch hin auf die Lehre der katholischen Moraltheologie, derzufolge das Gewissen als Stimme Gottes in uns höchste *subjektive* Norm des sittlichen Verhaltens ist. Auch der Glaubensakt ist als sittlicher Akt an dieses Gesetz gebunden: solange der Mensch nicht klar erkannt hat und nicht ehrlich davon überzeugt ist, dass sich ihm durch die äussere Autorität der Kirche Gott offenbart, darf er nicht glauben (2). Umgekehrt aber ist der Mensch im Gewissen verpflichtet, sein Gewissen nach den *objektiven Normen* der Offenbarung zu bilden und auf die Kirche zu hören (vgl. Matth. 18,17). Wer sich nur auf sein subjektives Gewissen verlässt und nicht bestrebt ist, es nach objektiven Maßstäben zu bilden, ist der Gefahr grosser Selbsttäuschungen ausgesetzt. Wer sich da ehrlich bemüht, kann durch die Kirche zum Glauben gelangen. Auch Müller stellt fest, dass nach Solov'ev « Unglaube aus Gewissenhaftigkeit » sich in Glauben wandeln kann (3). Natürlich lassen wir die Möglichkeit offen, dass jemend fälschlich meint, Gott habe durch die Autorität der Kirche gesprochen, wo in Wirklichkeit keine göttliche Offenbarung vorliegt. Für missverständlich aber halten wir Solov'evs Ausspruch besonders deswegen, weil er hier im Sinne Chomjakovs zu schroff eine falsche « äussere Autorität » der Kirche der unbedingten göttlichen sich im Gewissen offenbarenden Wahrhaftigkeit gegenüberstellt, also einer « inneren Autorität ». Demgegenüber ist daran festzuhalten, dass sich Gott nicht nur in der subjektiven Stimme des Gewissens offenbart, sondern auch in der objektiven, durch die Kirche vermittelten Offenbarung. Die wirkliche, von der katholischen Theologie gelehrte Glaubensautorität ist weder ausschliesslich « äusserlich » noch auch nur « innerlich », son-

(1) MÜLLER, S. 17; vgl. oben S. 29.

(2) In diesem Sinne mag es gelten, wenn Solov'ev — wie Müller (S. 17 und S. 23) schreibt — dem « Unglauben aus Gewissenhaftigkeit » seine Anerkennung nicht versagt: SOLOV'EV, *Voskresnyja pis'ma* (1897-1898), X, 37; 39 f. [VIII, 107 ff].

(3) MÜLLER, S. 23.

dern sie besteht gerade in einer Verbindung, in einer Synthese von innerlich anzueignender äusserer Autorität und Bezeugung der unmittelbar von Gott stammenden mir mittelbar durch die Kirche zufliessenden Offenbarung.

Solov'ev meint sodann: Glaubt der Mensch einmal an die wirkliche Existenz der Himmelskörper, so kann er auch vertrauenswürdigen Astronomen Glauben schenken, die ihm vom Neptun und anderen Sternen erzählen, die nur sie gesehen haben mit Hilfe ihrer feineren Methoden und Instrumente (1). Es wird nicht ganz klar, was Solov'ev hier in Anwendung auf den Unterschied zwischen unmittelbarer und « mittelbarer » religiöser Erfahrung sagen will. Abwegig wäre die folgende Behauptung: wenn der Mensch einmal an die wirkliche Existenz der göttlichen Offenbarung, an die wirkliche Gottessohnschaft Jesu Christi usw. glaubt, dann kann er auch an die Propheten des Alten Testamentes und die Apostel und Evangelisten des Neuen und an das glauben, was sie über Christus geweissagt und von ihm in göttlicher Offenbarung empfangen haben. Muss man doch vielmehr im Anschluss an Röm. 10,14-15; 17 sagen: « Wie sollen sie den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben? Wie von ihm hören, wenn ihnen niemand predigt? Wie kann man aber predigen, wenn man nicht gesandt ist?... Somit kommt der Glaube aus der Predigt, und die Predigt geschieht im Auftrage Christi ». Das heisst, man muss sagen: wenn man einmal durch die in der Kirche weitergegebene Predigt der Propheten und Apostel, die sich als Gottesgesandte ausgewiesen haben, von der Gottessohnschaft Christi erfahren hat, dann ist auch der Akt des Glaubens möglich. Im Vergleich zur katholischen Lehre der « praeambula fidei » kehrt also hier Solov'ev den Sachverhalt geradezu um. Das wird auch daran deutlich, dass er als Bedingungen für die « mittelbare religiöse Erfahrung » geltend macht: 1. den vorangehenden, aus unmittelbarer Erfahrung geschöpften Glauben an die Existenz Gottes; und 2. das Vertrauen zum Zeugnis « anerkannter 'Experten', dem wir aus bestimmten Gründen entscheidende Bedeutung beilegen » (2). Nein, erst muss ich durch die Botschaft « anerkannter 'Experten' » von Christus

(1) Müller, S. 17; Solov'ev, IX, 14 (VIII, 10-13).
(2) Solov'ev, IX, 12 (VIII, 10).

gehört haben; dann kann ich diese Botschaft im Glauben annehmen. Der Grund, warum Solov'ev eine solche Umkehrung vornimmt, liegt darin, dass er Glauben praktisch, wenn auch nicht theoretisch mit « unmittelbarer religiöser Erfahrung » gleichsetzt.

DAS WUNDER.

Aus dieser Gleichsetzung wird auch — wenigstens teilweise — das Urteil Solov'evs über das Wunder als Gegenstand der religiösen Erfahrung verständlich (1). Gewiss ist nach katholischer Auffassung das Wunder dogmatisch gesehen auch Gegenstand des Glaubens; aber fundamentaltheologisch hat es zuerst die Aufgabe, die Propheten, Christus und die Apostel als Gottesgesandte zu beglaubigen (vgl. Röm. 10,15; Joh. 10,37-38). Wenn aber eine Beglaubigung nur möglich ist in der unmittelbaren religiösen Erfahrung des Glaubensaktes, dann kann ich auch ein Wunder — mag es sich nun um ein Wunder des Alten oder Neuen Testamentes handeln oder um ein zeitgenössisches, etwa in Lourdes geschehenes — nur erkennen und anerkennen, wenn es mir durch den Glauben zum unmittelbaren religiösen Erlebnis wird. Gewiss gibt es Wunder, die einen streng mystischen Charakter haben und deshalb nur von solchen Personen wahrgenommen werden können, deren Erkenntniskräfte übernatürlich erhöht wurden. Doch ist dies für das Wesen eines Wunders nicht erforderlich. Der katholische Fundamentaltheologe versteht zunächst unter Wunder ein sinnenfälliges Ereignis, das wegen seines ausserordentlichen Charakters die Kräfte der Natur übersteigt und nur von Gott kommen kann. Zur Erkenntnis eines solchen Wunders aber reichen die natürlichen Kräfte des Menschen und ist weder ein besonderes religiöses Erlebnis noch ein Glaubensakt erforderlich.

Müller legt Solov'evs Auffassung vom Wunder eingehend dar und anerkennt, dass dem russischen Philosophen sowohl ein voreiliger Skeptizismus fernliegt als auch ein unkritisches Fürwahrhalten aller oder selbst nur aller biblischen Wundererzählungen (2).

« Solovjev versucht durch verschiedene Erklärungen besonders die biblischen Wunder aus dem Bannkreis des Mirakulösen herauszunehmen... Aber nicht nur die einzelnen Wundertaten der biblischen Ge-

(1) MÜLLER, S. 19 ff.
(2) MÜLLER, S. 20.

schichte werden auf diese Weise durch eine tiefere wissenschaftliche Erklärung aus der Sphäre des Unerklärlich-Mirakelhaften herausgenommen und dem ' vernünftigen Glauben ' erklärlich gemacht, sondern auch die grossen ' Wunder ' der Heilsgeschichte, besonders das der Fleischwerdung Gottes und das der Auferstehung Christi von den Toten » (1).

So sieht Solov'ev im wahren christlichen Wunder « nur den faktischen Sieg des sittlichen Willens über die aussersittliche (sündige) Ordnung in der materiellen Natur ». Eine Krankenheilung oder Totenerweckung durch die Kraft des Willens ist « offensichtlich ein Sieg des guten Prinzips über die schlechte Ordnung in der Natur ». Wer an Gott glaubt, « der muss auch daran glauben, dass der gute Wille stärker ist als der mechanische Ablauf der Natur, dass er diesen überwinden kann, das heisst, er muss an die christlichen Wunder glauben. Sie leugnen, heisst einerseits die Gottheit beschränken, andererseits die Natur der rettenden Wirkung Gottes berauben und in ihr die Herrschaft des Todes und der Verwesung verewigen, das heisst, alle wirkliche Kraft des Christentums verwerfen » (2). Sehr wahr ist der Gedanke Solov'evs, dass, wie durch die Sünde Krankheit und Tod in die Welt kamen, so durch das Wunder, insbesondere das Heilwunder, die Folgen der Sünde in der natürlich-physischen Ordnung — wenigstens zum Teil — beseitigt werden. Richtig zeigt Solov'ev den inneren Zusammenhang zwischen moralischer und physischer Ordnung. Doch ist das Wunder durchaus nicht *nur* « der faktische Sieg des sittlichen Willens über die sündige Ordnung in der materiellen Natur ». Solov'ev drückt sich hier recht missverständlich aus, als ob der natürlich gute sittliche Wille aus sich und eigener Kraft die Folgen der Sünde und wohl auch die Sünde selbst zunichte machen könnte. Zwar klingen Solov'evs Worte pelagianisch, sind aber gewiss nicht so gemeint, wie daraus hervorgeht, dass er am Schluss der zitierten Stelle das Wunder auch direkt auf die Gottheit zurückführt und als « rettende Wirkung Gottes » bezeichnet (3). Ohne Zweifel aber bemüht sich Solov'ev, das Wunder — nach Müllers Ausdruck — « aus dem Bannkreis des Mirakulösen herauszunehmen ». In dieser nur zum Teil berechtigten Tendenz geht Solov'ev zu weit und

(1) Ebenda, S. 20.
(2) SOLOV'EV, III, 273 [III, 248].
(3) Vgl. unsere Studie: *Vladimirus Soloviev de Immaculata Conceptione B. M. Virginis, Virgo Immaculata*, Bd. IV, Rom 1955, S. 223-246; 244.

stellt sich dadurch in Gegensatz zur Offenbarung. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass er, so berechtigt einerseits sein Versuch ist, eine gewisse Kontinuität von Natur und Übernatur, von physischer und moralischer Ordnung zu zeigen, anderseits doch, wenn auch nicht « rationalistisch », so doch — sagen wir — « semirationalistisch » (1) das Vorhandensein des Wunders hinwegdisputiert. Auch hier müssen wir feststellen, dass das echte Wunder in der Mitte steht zwischen dem, was Müller « das Mirakulöse » oder « das Unerklärlich-Mirakelhafte » nennt, und dem Wunder, wie es erscheint in den Versuchen Solov'evs, es dem « vernünftigen Glauben » (2) erklärlich zu machen. Die Ausdrücke Müllers dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Wunder wirklich Wunder, also etwas Wunderbares, Ausserordentliches, Aufsehenerregendes ist, und zwar ob seines Zweckes, den Wundertäter und seine Lehre von Gott her zu beglaubigen. Man lese, um sich von dieser Wahrheit zu überzeugen, nur einmal — unter zahlreichen Zeugnissen des Alten und Neuen Testamentes — die Pfingstpredigt des hl. Petrus Apg. 2,14 ff. Nach Petrus bewahrheitete sich damals und es bewahrheitet sich in der ganzen « Endzeit », was der Prophet Joel (2,28-32) vorherverkündet hat: « ... Wunderzeichen will ich erscheinen lassen am Himmel oben und auf der Erde unten... ». Es geht also nicht an, das wirkliche Wunder unter dem Vorwand des « Mirakulösen » und « Unerklärlich-Mirakelhaften » wegzudeuten oder abzutun.

Müller bemerkt sodann, dass Solov'ev auch « die grossen ' Wunder ' der Heilsgeschichte », die Menschwerdung und Auferstehung des Sohnes Gottes, vernünftig zu erklären sucht. Bezeichnenderweise setzt hier Müller das Wort « Wunder » in Anführungsstriche. Doch lässt sich nicht leugnen, dass christliche Überlieferung wie katholische Theologie sowohl die Menschwerdung wie die Auferstehung Christi als Wunder im engen Sinne des Wortes betrachten.

Über die Menschwerdung schreibt Solov'ev 1872 in den « Geistlichen Grundlagen des Lebens »:

« Die Fleischwerdung der Gottheit ist nicht etwas Wunderhaftes in dem groben Sinne des Wortes, das heisst: nicht etwas, was der allgemeinen Ordnung des Seins *fremd* wäre, sondern im Gegenteil etwas, was

(1) Vgl. unten S. 51.
(2) SOLOV'EV, X, 190 [VIII, 553-554; vgl. 476].

mit der ganzen Geschichte der Welt und der Menschheit wesenhaft verbunden ist, etwas, was durch diese Geschichte vorbereitet ist und logisch aus ihr folgt... Das Erscheinen des geistlichen Menschen, die Geburt des zweiten Adam, ist nicht schwerer verständlich als das Erscheinen des natürlichen Menschen auf der Erde, als die Geburt des ersten Adam. Das eine wie das andere war eine neue, nicht dagewesene Tatsache im Leben der Welt. Das eine wie das andere stellt sich in diesem Sinne als Wunder dar » (1).

Müller fügt hinzu: « Es ' stellt sich dar ' als Wunder, ist aber in Wirklichkeit nur eine neue Stufe im kosmischen und historischen Prozess » (2).

Mit fast den gleichen Worten schreibt Solov'ev 1894, mehr als 20 Jahre später an Lev Tolstoj über die Auferstehung Christi:

« Wenn man unter ' Wunder ' eine Tatsache versteht, die dem allgemeinen Gang der Dinge widerspricht und deshalb unmöglich ist, so ist die Auferstehung das direkte Gegenteil von einem Wunder; sie ist eine Tatsache, die im allgemeinen Gang der Dinge unbedingt notwendig ist. Wenn man aber unter ' Wunder ' eine zum ersten Mal sich ereignende Tatsache versteht, so ist die Auferstehung des ' Erstgeborenen unter den Toten ' freilich ein Wunder, genauso eines wie das Erscheinen der ersten organischen Zelle in der anorganischen Welt oder das Erscheinen des Tieres unter den Pflanzen der Urzeit oder des ersten Menschen unter den Orang-Utans... Der Sieg (Christi) über den Tod ist eine notwendige und natürliche Folge (seiner) inneren geistigen Vollkommenheit » (3).

Solov'ev sieht in der Menschwerdung Gottes ein Wunder im weiteren Sinne des Wortes. Gewiss ist sie nicht ein Wunder wie zum Beispiel eine Krankenheilung. Gerade in ihrer bleibenden Wirkung, das heisst der « unio hypostatica », der persönlichen Einigung des Sohnes Gottes mit seiner Menschennatur, entzieht sich die Menschwerdung der erfahrungsmässigen Feststellbarkeit, um so mehr als Christus Jesus « sich entäusserte, Knechtsgestalt annahm und den Menschen gleich wurde » (Phil. 2,7) und in dieser seiner empirischen Erscheinung seine Gottheit durch andere Wunder beglaubigen musste wie Krankenheilungen und Totenerwekkungen, Prophezeiungen, Verklärung und Auferstehung. Gewiss voll-

(1) SOLOV'EV, III, 368 [III, 335].

(2) MÜLLER, S. 21.

(3) SOLOV'EV, Briefe, Herausgegeben von E. L. RADLOV, Bd. III, Petersburg 1911, S. 39 f. Vgl. unser Buch: *Russische Denker, Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Wien 1950, S. 288-289.

zog sich die Menschwerdung auch als Wunder und durch ein Wunder, die Empfängnis und Geburt aus einer Jungfrau. Aber dieser Umstand blieb vor der Weltöffentlichkeit verborgen im Unterschied zu den Wundern, die Christus später vor aller Welt vollbrachte. Wenn aber Solov'ev die Menschwerdung nur in eingeschränktem Sinne ein Wunder nennen will, so tut er dies nicht wegen dieser von uns geltend gemachten Gründe. In seinen Erwägungen verliert die Menschwerdung nicht nur ihren Wundercharakter, sondern auch grossenteils den Charakter eines unergründlichen Geheimnisses. Solov'ev will in der Menschwerdung nicht etwas « Wunderhaftes im groben Sinne des Wortes » sehen, « was der allgemeinen Ordnung des Seins fremd wäre ». Wir halten diese Formulierung für unglücklich. Denn ein wahres Wunderzeichen kann sich sehr wohl als etwas Aussergewöhnliches, als eine Ausnahme von der allgemeinen Ordnung des Seins kundtun, ohne deshalb dieser Ordnung fremd zu sein. Diese Ordnung bleibt ihrer geschöpflichen, vervollkommbaren Natur nach dem Wunder gegenüber immer offen, ohne indessen aus sich selbst, falls Gottes Allmacht nicht besonders eingreift, zum Wunder hin aufsteigen zu können. Dass die Menschwerdung mit der ganzen Geschichte der Welt und Menschheit « wesenhaft » verbunden ist, das heisst durch diese Geschichte vorbereitet wurde, wird niemand leugnen. Aber dass die Menschwerdung logisch aus dieser Geschichte folgt, ist in gleicher Weise für den katholischen Geschichtsphilosophen wie Geschichtstheologen unannehmbar. Nach Solov'ev soll das Erscheinen Christi, des zweiten Adam auf Erden, nicht schwerer verständlich sein als das Erscheinen des natürlichen Menschen, was noch besonders im zweiten Zitat über die Auferstehung durch die Aufzählung der mit dem Anorganischen beginnenden Stufen des Seins: Pflanze, Tier, Mensch, erläutert wird. Die Behauptung, das Erscheinen Christi sei nicht schwerer verständlich als das Auftreten der vorhergehenden Vollkommenheitsstufen, ist unannehmbar für den Theologen. Denn wenn schon der Übergang von einer *natürlichen* Vollkommenheitsstufe zu einer zwar höheren, aber immer noch natürlichen trotz einer gewissen Verständlichkeit für die menschliche Vernunft ein Geheimnis bleibt, dann gilt dies noch weit mehr vom Übergang aus der Ordnung der Natur in die der Übernatur oder Gnade. Um einen solchen Übergang handelt es sich bereits im Erscheinen des ersten Adam, der in der Gnade Gottes erschaffen worden ist. Da ausserdem im Erscheinen des

zweiten Adam und durch seine Erlösungstätigkeit die Gnadenordnung des ersten, der Sünde verfallenen Adam wiederhergestellt wird, — was der gefallene Mensch aus eigenen Kräften nicht zu leisten vermag — und überdies der zweite Adam nicht nur begnadeter Mensch ist, sondern Gott und Mensch, so lässt sich noch weniger von einer logischen notwendigen oder natürlichen Folge reden. Diese übernatürlichen Momente werden von Solov'ev — wenigstens an den zitierten Stellen — völlig unbeachtet gelassen. Man kann daher verstehen, wie Müller zum Urteil kommt, dass sich die Menschwerdung für Solov'ev zwar als Wunder « darstellt », in Wirklichkeit für ihn aber nichts anderes ist als eine neue Stufe im kosmischen und historischen Prozess. Trotzdem glauben wir, dass dies Urteil nur eine Tendenz, nur eine Neigung Solov'evs trifft, nicht aber den ganzen Solov'ev, der sehr wohl der Gnade und dem Wirken Gottes neben und in der natürlichen Kausalverkettung der Menschheitsgeschichte seine Stelle anweist (1). Auch Evgenij Trubeckoj sucht seinen Freund Solov'ev, indem er ihn mit Fedorov vergleicht und zu ihm in Gegensatz stellt, in diesem Punkte zu rechtfertigen (2).

Wie wir gesehen haben, betrachtet Solov'ev Menschwerdung und Auferstehung Christi nicht als Wunder im herkömmlichen Sinn des Wortes. Wie die Menschwerdung, so sieht er auch die Auferstehung des zweiten Adam in ihrer Kontinuität und Verkettung mit der gesamten vorhergehenden Geschichte von Welt und Menschheit. Wenn nun auch wir das Wunder der Auferstehung Christi von anderen Wundern unterscheiden und ihnen entgegenstellen, so tun wir dies jedoch aus ganz anderen Gründen. Von den übrigen Wundern Christi spricht Petrus in seiner Pfingstpredigt zu den Juden: « Jesus von Nazareth wurde von Gott bei euch beglaubigt durch Machterweise, Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn, wie ihr wisst, in eurer Mitte gewirkt hat » (3). Diese Wunder wirkte Christus vor aller Augen, vor aller Welt, in aller Öffentlichkeit, empirisch und erfahrbar für alle. Vom Wunder der Auferstehung aber kündet Petrus erst anschliessend: « Aber Gott hat die Wehen des Todes gelöst und ihn auferwerkt » (4). « Eben

(1) Siehe oben S. 44 und den S. 44 in Anm. 3 zitierten Artikel.
(2) *Russische Denker*, a. a. O., S. 289-290.
(3) Apg. 2,22.
(4) Ebda., 2, 24.

diesen Jesus hat Gott auferweckt. Dafür sind wir alle Zeugen » [1]. « Wir alle » bedeutet aber nicht alle schlechthin, sondern nur jene, die von Gott als Zeugen der Auferstehung vorherbestimmt waren (vgl. Apg. 10,40-41) und die von Paulus 1 Kor. 15,4 ff. aufgezählt werden. All diesen ist er « erschienen ». Das heisst, die Auferstehung Christi war nicht nur ein empirisch, erfahrungsmässig wahrnehmbares Ereignis (« als sie ihn sahen... Einige aber hatten Zweifel »: Matth. 28,17), sondern auch und vor allem ein mystisches Ereignis. Durch Tod und Auferstehung verliess Christus wesensmässig die vorläufige Welt, die Welt der Vergänglichkeit und der Sterblichkeit (« Wissen wir doch, dass Christus, von den Toten auferstanden, nicht wieder stirbt »: Röm. 6,9), und ging ein in die endgültige Welt, die Welt der Verklärung. Die Auferstehung ist nicht ein vorübergehendes, zeitweiliges Wunder im gegenwärtigen Äon, wie es die Verklärung Christi auf dem Berge war, bei der ihm noch « sein Ende, das er in Jerusalem finden sollte » (Luk. 9,31) als zukünftig vor Augen stand, oder wie die Auferweckung des Jünglings von Naim, des Töchterleins des Jairus oder die Auferweckung des Lazarus, die alle nur zeitweilig auferweckt, das heisst in die vergängliche Welt zu abermaligem Sterben zurückgerufen wurden. Die Auferstehung Christi ist ein bleibendes Wunder im für uns zukünftigen Äon, das an sich unsere empirische Ordnung wesentlich überragt, aber doch in ihr durch Gottes Macht empirisch wahrgenommen werden kann. Solov'ev versucht, ohne dies zu beabsichtigen, durch seine evolutionistisch-rationalistische Tendenz das Wunder der Auferstehung in seinem Wundercharakter zu mindern, während die von uns soeben angestellten Erwägungen die Auferstehung in einem höheren Sinne als Wunder erscheinen lassen.

Jedenfalls tritt bei Solov'ev der Wesenszug des Wunders, Bezeugung und Beglaubigung zu sein, in den Hintergrund. Dieser Umstand wird verursacht einmal durch die besagte Tendenz, die den Unterschied von Wunder und natürlicher Folge oder Entwicklung verwischt und so dem Wunder den Charakter des Aussergewöhnlichen nimmt, so dass es seine Eignung als Gotteserweis wenigstens zum Teil einbüsst. Ein weiterer Grund für diesen Umstand liegt in der zu Beginn unserer Ausführungen über das

(1) Ebda., 2, 32.

Wunder (1) erwähnten Tatsache, dass nach Solov'ev der Glaube ja letztlich auf unmittelbarer religiöser Erfahrung beruht und ihm deshalb « in seinem eigentlichen Element an einer geistigen Nachprüfung seines Inhaltes » wenig liegt (2).

Müller sucht noch darzutun, dass Solov'ev seine Anschauung von der Auferstehung Christi als Wunder auch in seinen späteren Schriften nicht aufgegeben hat (3). Gegen den protestantischen Theologen Fritz Lieb (4), der behauptet, Solov'ev habe seine « Anschauung, durch die die Auferstehung Christi ' zu einem durchschaubaren Raisonnement..., zu einer allgemeinen Wahrheit höherer Spekulation ' werde, am Ende seines Lebens — besonders in den ' Drei Gesprächen ' — überwunden, ja bekämpft » (5), kann Müller mehrere Zitate Solov'evs als Gegenbeweise anführen: « Denn ganz ähnlich wie in dem Brief von 1894 schreibt Solovjev in dem ' Osterbrief ' vom 13. April 1897, den er drei Jahre später, kurz vor seinem Tode, noch einmal ausdrücklich gutgeheissen hat » (6): « Die Auferstehung Christi ist ein Wunder nur in dem Sinne, dass wir über jedes erste neue Erscheinen eines Dinges als über etwas Ungewohntes in Staunen oder Verwunderung geraten. Wenn wir, die Resultate des Weltprozesses in seiner Ganzheit vergessend, nur seine verschiedenen Stadien verfolgen, so ist jedes von ihnen ein Wunder ». Dann erwähnt Solov'ev das Erscheinen des Lebens, des ersten Menschen und Christi auf der Erde und fährt fort: « Waren die vorläufigen Siege des Lebens über den Tod Wunder, dann muss man auch den endgültigen Sieg als Wunder anerkennen. Doch das, was sich als Wunder d a r s t e l l t, wird von uns b e g r i f f e n als völlig natürliches, notwendiges und vernünftiges Ereignis. Die Wahrheit der Auferstehung Christi ist eine ganzheitliche, volle Wahrheit, — nicht nur eine Wahrheit des Glaubens, sondern auch eine Wahrheit der Vernunft » (7). Beachten wir, dass Solov'ev dem Wunder nicht den Charakter des Neuen,

(1) Siehe oben S. 43 f.

(2) Siehe oben S. 34; MÜLLER, S. 11; 26; SOLOV'EV, IX, 94 [VIII, 153; vgl. III, 32].

(3) MÜLLER, S. 21 ff.

(4) *Russland unterwegs*, S. 123 f.

(5) Wir haben seiner Zeit ebenfalls gegen Liebs These Stellung genommen: *Russische Denker*, S. 278 ff.

(6) MÜLLER, S. 21.

(7) SOLOV'EV, *Sonntagsbriefe*, X, 37 [VIII, 107].

Ungewohnten, das in Staunen und Verwunderung versetzt, abspricht, dass er aber die Vernünftigkeit und Begreifbarkeit der Auferstehung Christi übersteigert. Christi Auferstehung ist nicht nur für die rein natürliche Vernunft ein Geheimnis, sondern sie bleibt es auch für die den Glauben und die Offenbarung voraussetzende und die durch den Glauben erleuchtete Vernunft. Da indessen Solov'ev die Auferstehung Christi nicht nur als Wahrheit der Vernunft hinstellt, sondern auch, ja an erster Stelle, als Wahrheit des Glaubens annimmt, so ziehen wir es vor, nicht von seinem « Rationalismus » zu sprechen, sondern nur von seinem « Semirationalismus » (1). Müller bemerkt noch zur soeben angeführten Stelle Solov'evs: « Auch hier wird durch die Erklärung, dass Wunder ist, was den Menschen in Verwunderung setzt, das eigentlich Wunderhafte (als das prinzipiell Unerklärliche) abgelehnt » (2). Wenn Müller unter « prinzipiell Unerklärlichem » das Geheimnis versteht, lässt sich hier fragen, ob Solov'ev wirklich der Meinung war, dass es für die menschliche Vernunft, für das menschliche Begreifen schlechthin kein Geheimnis gibt. Man darf jedoch daran zweifeln, dass Solov'ev einer solchen Ansicht huldigte » (3). Dann aber wollte er mit der gewiss überspitzten und missverständlichen Formulierung von der logischen Notwendigkeit der Menschwerdung oder vom Begreifen der Auferstehung als eines völlig natürlichen, notwendigen und vernünftigen Ereignisses nur sagen, dass diese Geschehnisse der vom Glauben erleuchteten Vernunft immer klarer, deutlicher, aufschlussreicher, geziemender, gotteswürdiger erscheinen und dass wir an ihnen vielerlei und stets neue Sichten erkennen können. Wenn Solov'ev (z. B. im dritten Teil von « Russland und die allgemeine Kirche ») die Dreifaltigkeit mit der Vernunft abzuleiten sucht, so darf dabei nicht vergessen werden, dass er sie doch zunächst im Glauben annimmt und sicherlich ihren tiefsten Geheimnischarakter nicht leugnen will (4).

Eine Bestätigung hierfür lässt sich vielleicht an einer anderen Stelle der « Drei-Gespräche » finden, die nach Müllers Dafürhalten (5) erst nach dem Dezember des Jahres 1899 geschrieben oder

(1) Vgl. oben, S. 45.
(2) MÜLLER, S. 22.
(3) Vgl. unten S. 58-59.
(4) Vgl. unten S. 52, S. 58 f. und 59.
(5) MÜLLER, S. 22 und Anm. 82.

wenigstens überarbeitet worden ist; dort vertritt Solov'ev die gleiche Anschauung. Er lässt den Herrn Z. sagen: « Glaube ich einmal an das Gute und die ihm eigene Kraft, und ist auch in dem Begriff dieser guten Kraft ihre wesentliche und u n b e d i n g t e Überlegenheit enthalten, so erkenne ich l o g i s c h eine solche Kraft als unbegrenzt an, und nichts hindert mich mehr, an die Wahrheit der Auferstehung zu glauben, die h i s t o r i s c h bezeugt ist » (1). Es will beachtet sein, dass Solov'ev hier zweierlei ausdrücklich sagt: 1. dass dem Glauben an die Auferstehung der Glaube « an das Gute und die ihm eigene Kraft » vorausgeht, und 2. dass der Glaube an die Auferstehung die historische Bezeugung voraussetzt. Es durchdringen also einander Solov'evs erkenntnistheoretischer « Glaube » und der Zeugnis- oder Autoritätsglaube und aus beiden, zusammen mit religiöser Erfahrung, resultiert in Solov'evs fundamentaltheologischem System das Glaubensverständnis, die feste « logische » Überzeugung, die allerdings vom Glauben der katholischen Überlieferung wenigstens in ihrer theoretischen Begründung recht verschieden ist.

Müller bemerkt deshalb auch zu diesem Text:

« Diese Harmonie von Logik und Geschichte, die Lieb (2) in den ' Vorlesungen zum Gottmenschentum ' findet und die er als antichristlich bezeichnet, tritt uns also hier in unveränderter Form entgegen, und von ' dem Wunder schlechthin, das gerade allen menschlichen Spekulationen zum Trotz im Glauben und nur im Glauben Ereignis wird ' (3), kann auch hier nicht die Rede sein. Hier wie dort handelt es sich für Solov'ev nicht um die Alternative von Glaube und Vernunft, sondern um eine durch das Gottesbewusstsein bestimmte Vernunft und einen durch systematisches Denken gefestigten Glauben. Die Kategorien der dialektischen Theologie sind auf den alten Solovjev ebensowenig anwendbar wie auf den jungen » (4).

Wir fügen zu dieser sehr wahren und scharfsinnigen Feststellung hinzu, dass Solov'ev in seinem Bestreben, Glaube und Vernunft miteinander in Einklang zu bringen, der katholischen Auffassung weit näher steht als die dialektische Theologie mit ihrem aufs Äusserste getriebenen Gegensatz beider Bereiche.

(1) SOLOV'EV, X, 190 (VIII, 554); vgl. X, 107 (VIII, 470) über die Kraft des Gebetes zum Wunder. Vgl. unten, S. 66-67.

(2) A. a. O., S. 119.

(3) LIEB, S. 122.

(4) MÜLLER, S. 22.

Abermals versucht Müller klarzustellen, in welchem Sinne Solov'ev ein Wunder zulässt und in welchem Sinne nicht.

« Hat also das Wunder, wenn man darunter ein Mirakel versteht, das mit der Kraft des Donners die ewige und letzte Wahrheit verkündet, alles Nachdenken des Menschen ausschaltet und alles Fragen verstummen lässt (1), keinen Platz im religionsphilosophischen System Solovjevs, so kennt und anerkennt er doch ' mystische Erscheinungen ', das heisst innerweltliche Ereignisse, in denen der Glaubende die Gegenwart Gottes deutlich spürt, jene ' Theophanien ', die dem Menschen zur unmittelbaren religiösen Erfahrung werden. Aber diese ' mystischen Erscheinungen ' haben, objektiv gesehen, nicht den Charakter eines Mirakels, sondern fügen sich in den Fluss des innerweltlichen Kausalzusammenhangs ein » (2).

Bei dieser Gegenüberstellung von « Mirakeln » und « mystischen Erscheinungen » müssen wir uns fragen, wo denn da die gewöhnlichen Wunder wie Krankenheilungen oder Brotvermehrungen, Verwandeln von Wasser in Wein u. a. einzuordnen sind. Ausserdem ist zu beachten, dass es Mirakel, die schlechthin alles Nachdenken des Menschen ausschalten, wohl gar nicht gibt. Wohl aber gibt es Wunder, die wenigstens in hohem Grade eine solche Wirkung hervorbringen, die den Menschen in Furcht und Schrecken versetzen, die obgleich sie auch ihre subjektiv-mystische Seite haben, sehr wohl objektiv den innerweltlichen Kausalnexus sprengen. Die Schwäche der Solov'evschen Wunderauffassung wird einem klar, wenn man nach aufmerksamer Lesung gewisse biblische Berichte, wie zum Beispiel über Jesu Wandeln auf dem See (Matth. 14,22 ff. und Parallelen) oder über die Bekehrung des Saulus (Apg. 9,1 ff.; 22,3 ff.; 26,9 ff.), mit Solov'evs Wundererklärung vergleicht, die er an einer anderen, gleichfalls von Müller zitierten Stelle gibt:

« Auch die Menschen, die die Wirklichkeit der mystischen Seite der Welt und des Lebens voll anerkennen, sich nur nicht von ihr hinreissen lassen bis zum Verlust ihres Verstandes, müssen zugeben, dass es grelle, greifbare, die Kontinuität der Weltdinge zerreissende Erscheinungen des Übernatürlichen auf der Welt, allgemein gesprochen, überhaupt nicht gibt... Je klarer und bestimmter derartige Erscheinungen sind, um so wahrscheinlicher ist es, dass hier irgendein Trug vorliegt. Das was von ' jenseits ' kommt, kann man vergleichen mit einem feinen Faden, der ungreifbar hineingeflochten ist in das ganze Gewebe des Lebens und

(1) LIEB, S. 132 nach Šestov.
(2) MÜLLER, S. 23.

überall flüchtig sichtbar wird für den aufmerksamen Blick, der ihn auch zu unterscheiden weiss im groben Muster der äusseren Kausalität, mit der dieser feine Faden immer oder fast immer zusammenfliesst für einen unaufmerksamen oder voreingenommenen Betrachter » (1).

Vom Standpunkt der katholischen Theologie her erweist sich Solov'evs « aufmerksamer Blick » als Kriterium für die objektive Wahrheit doch als zu subjektiv und daher als ungenügend (2).

3. Das religiöse Denken.

Wie wir gesehen haben, greifen nach Solov'ev in jeder wahren Erkenntnis und daher zumal in der religiösen Erkenntnis drei Kräfte ineinander: Erfahrung, Denken und Glaube. Das Denken ist stets mit Erfahrung und Glauben verbunden, ist mit beiden inadäquat identisch. Ausserdem aber kommen im System Solov'evs dem religiösen Denken noch zwei andere Aufgaben zu, von denen Müller in einem dritten Abschnitt handelt: « Das religiöse Denken als Organisation und kritische Überprüfung der religiösen Erfahrung » (3). Da die drei genannten Funktionen praktisch nicht voneinander trennbar sind, lässt sich auch ihre theoretische Behandlung nicht gesondert durchführen. So gehören u. a. die vorhergehenden Erwägungen über das Wunder schon grossenteils zum gegenwärtigen Abschnitt über das religiöse Denken.

Die Systematisierung der religiösen Erfahrung durch das religiöse Denken.

Über die systematisierende Aufgabe dieses Denkens schreibt Solov'ev selbst: « Die Daten der religiösen Erfahrung sind auch beim Glauben an ihre objektive Bedeutung an sich nur Einzelerkenntnisse über göttliche Dinge, nicht aber volles Wissen von ihnen. Ein solches Wissen wird erreicht durch die Organisation der religiösen Erfahrung in ein ganzheitliches, logisch verbundenes System. So ist ausser dem religiösen Glauben und der religiösen Erfahrung auch noch religiöses Denken erforderlich, dessen Resultat die

(1) Solov'ev, *Ottuda. Razskazy Sergěja Normanskago* (1895), VII, 173 [VI, 516-517].
(2) Vgl. auch Solov'ev, [VII, 188].
(3) Müller, S. 24-29.

Philosophie der Religion ist » (1). Überzeugend kann Müller gegen Šestov, Sacke (2) und Lieb zeigen, dass Solov'ev auch gegen Ende seines Lebens die Unterwerfung der Religion unter das systematisierende und kritisch prüfende Denken nicht aufgegeben hat (3).

Wenn nun Solov'ev die Systemfunktion des religiösen Denkens entwickelt, führt er eine den ersten Slawophilen Ivan Kirěevskij und Chomjakov teure Idee (4) weiter: « Die Übereinstimmung von Herz und Geist, Glaube und Vernunft ist besser, wünschenswerter, als ihr Widerspruch und ihre Feindschaft, diese Übereinstimmung ist die Norm, das Ideal, das, was sein soll, das heisst aber: sie ist das wirkliche Ziel unserer geistigen Arbeit, und wir dürfen nicht ruhen, solange wir nicht für uns und für die anderen diese volle Wahrheit verwirklicht, solange wir sie nicht hindurchgeführt haben durch das helle Licht des Bewusstseins » (5). Besonders geeignet aber, in das Weltbild des Menschen eingebaut zu werden oder das Weltbild umzubauen und umzugestalten, sind nach Solov'evs Ansicht die Erlebnisse der religiösen Erfahrung (6). Und als Inhalt dieser religiösen Erfahrung, als « Inhalt der religiösen Erlebnisse » bezeichnet Solov'ev « objektiv gesprochen, die Offenbarung des göttlichen Prinzips als des wirklichen Gegenstandes des religiösen Bewusstseins » (7). Daraus schliesst dann Müller: « Es ergibt sich aus einer solchen Systematisierung des religiösen Erlebnisses ein systematisches Wissen um das Wesen Gottes, soweit dieses dem Menschen zugänglich ist » (8).

Es besteht kein Zweifel, dass Solov'ev die Systematisierung der Religion oder — wie er sich auszudrücken pflegte — die Schaffung der « positiven christlichen Philosophie » (9) als seine Lebensaufgabe betrachtete. Müller charakterisiert sie als « Herstellung eines Weltbildes, das die ewigen Wahrheiten des Christentums mit den gesicherten Erkenntnissen des 19. Jahrhunderts, eines

(1) Solov'ev, III, 35 [III, 32].
(2) Georg Sacke, *Wl. Solowjews Geschichtsphilosophie*, Berlin 1929.
(3) Solov'ev, *Teoretičeskaja filosofija* (1897-1899), IX, 94 [VIII, 153]; Müller, S. 69-70, Anm. 101.
(4) Vgl. Russische Denker, S. 78; 83-84; 84-87.
(5) Solov'ev, X, 20 [VIII, 91].
(6) Solov'ev, IX, 90, [III, 149]; X, 252.
(7) Solov'ev, III, 36 [III, 32].
(8) Müller, S. 26; vgl. oben S. 30.
(9) Solov'ev, IX, 27 [VIII, 23]; VI, 270 f. [VI, 251-252].

Weltbildes, das etwa die Schöpfungsidee mit den ihr scheinbar widersprechenden Ergebnissen der Paläontologie zu einem geschlossenen System verbindet » (1). Diese « instauration générale de la philosophie chrétienne » (2) hat für Solov'ev geradezu eschatologische Bedeutung (3).

Besonders eine Frage, die mit der Solov'evschen Systematisierung durch das religiöse Denken zusammenhängt, muss hier gestellt werden: ist die Verbindung und Harmonisierung von Vernunft und Glaube, Natur und Offenbarung tatsächlich Aufgabe der Philosophie? Da Solov'ev (wie übrigens auch Kant) keine rein natürliche rationale Philosophie anerkennt, hat das Wort « Philosophie » für ihn einen anderen Klang und eine andere Bedeutung. Wie wir gesehen haben, liegt seiner Philosophie, damit sie überhaupt Metaphysik sein könne, schon ein « Glaubensakt » zugrunde, und in sie werden auch alle Gegenbenheiten der übernatürlichen Offenbarung mithineingenommen. Dies deutet Solov'ev an, wenn er seine Philosophie « christliche Philosophie » oder « positive christliche Philosophie » nennt. Diesen letzten Ausdruck braucht er wohl im Gegensatz zu einer « abstrakten, auf dem Wege der logischen Negation erreichten » (4) Philosophie. Vom katholischen Standpunkt her gesehen liegt jedoch die Aufgabe der Philosophie allein auf dem Gebiet der mit den natürlichen Erkenntniskräften erreichbaren Erkenntnisse und Einsichten, und die Synthese von Vernunft und Glaube, Natur und Offenbarung ist Aufgabe nicht der Philosophie, sondern der (spekulativen) Theologie. Das « religiöse Denken » muss also, soweit es die rein natürlichen Fähigkeiten des Menschen voraussetzt, der « Philosophie der Religion », soweit es aber die übernatürliche göttliche Offenbarung zugrundelegt, der « Theologie der Religion » zugewiesen werden. Solov'evs « Philosophie » ist daher sowohl Philosophie wie Theologie. Da sie jedoch eine Verbindung beider Gebiete vornimmt durch einen fundamentalen « Glaubensakt », der sowohl natürliche als auch übernatürliche Gegebenheiten erstmalig als existierend setzt,

(1) MÜLLER, S. 26.

(2) *Briefe*, Bd. IV, Herausgegeben von E. L. RADLOV, Petersburg 1923, S. 198. Vgl. auch unsern Artikel: *Vl. Solov'ev de Immaculata Conceptione B. M. Virginis*, S. 240, Anm. 68.

(3) *Briefe*, Bd. IV, S. 198 und Matth. 24, 14.

(4) Vgl. oben S. 25.

den aber weder die katholische Philosophie noch Theologie kennt, so ist sie genau genommen weder Philosophie noch Theologie, sondern eine neue Verquickung beider, die man wohl am passendsten mit dem Worte « Gnosis » benennt (1). Solov'evs Philosophie ist eine Art Gnosis.

Die kritische Überprüfung der religiösen Erfahrung durch das religiöse Denken.

Wir haben schon darauf hingewiesen, dass in Solov'evs Lehre über die Natur des « Glaubens » und der religiösen Erfahrung eigentlich eine kritische Überprüfung nicht am Platze ist (2): « Der religiöse Glaube — so äusserte sich Solov'ev — ist in seinem eigentlichen Element nicht interessiert an einer Überprüfung seines Inhaltes durch den Geist: er behauptet ihn mit absolutem Zutrauen als von oben gegebene oder offenbarte Wahrheit » (3). Nach Solov'ev ist eine von der Philosophie aus gesehen « relative Sicherheit des religiösen Wissens für die praktischen Ziele vollkommen ausreichend » (4); und der schlichte Gläubige ist in seiner Frömmigkeit unabhängig von Philosophie, Gnoseologie oder Erkenntnistheorie. Gleichwohl lässt Solov'ev die Notwendigkeit einer Überprüfung zu und leitet sie her subjektiv aus der Eigenart des menschlichen Geistes, objektiv aus den Forderungen der Religion selbst.

Bezüglich der subjektiven Notwendigkeit stellt Solov'ev eine Reihe von Erwägungen an. Er meint, der naiv und unreflex Glaubende schöpfe sein Zutrauen zur Wahrheit des Gegenstandes seines Glaubens aus diesem selbst; er nehme den Gegenstand an als von oben gegeben und als geoffenbarte Wahrheit (5). Dieser Gedanke habe seine Berechtigung, könne aber nur eine relative Wahrheitsgewissheit vermitteln, während der philosophische Gedanke « seine Unbedingtheit in die Form des Denkens » lege (6). Religiöses und

(1) Vgl. unsern Artikel *Gnosi russa contemporanea* unter dem Stichwort *Gnosi* in der *Enciclopedia Cattolica*, Bd. VI (1951), S. 882.

(2) Siehe oben S. 30.

(3) SOLOV'EV, IX, 94 [VIII, 153].

(4) SOLOV'EV, IX, 100 [VIII, 158].

(5) SOLOV'EV, IX, 94 [VIII, 153].

(6) Ebenda.

philosophisches Wissen hätten zwar den gleichen Gegenstand und das gleiche Ziel, gingen aber von völlig entgegengesetzten Voraussetzungen aus. Das philosophische Denken überprüfe auch die Begründung der religiösen Wahrheit und gebe sich und anderen darüber Rechenschaft (1). « Die erste Grundlage der theoretischen Philosophie ist jene Unendlichkeit des menschlichen Geistes, die zum Ausdruck kommt in dem festen Willen des Denkers, seiner Tätigkeit a priori keinerlei äussere Grenzen zu setzen oder Bezirke zuzuweisen, sich a priori keinerlei Voraussetzungen unterzuordnen, die nicht im Denken selbst begründet und durch dasselbe überprüft und gerechtfertigt sind » (2). Der Denker darf nach Solov'ev nicht willkürlich haltmachen, « denn ausser den praktischen Zielen des Lebens lebt in unserem Geist ein selbständiges, rein geistiges oder theoretisches Bedürfnis, ohne dessen Befriedigung der Wert unseres Lebens selbst zweifelhaft würde » (3). Für den, der von der geistigen Bewegung der Philosophie einmal erfasst worden sei, sei der unmittelbare Glaube nicht mehr möglich; und der Glaube der Obskuranten sei nur eine heuchlerische Maske zur Verhüllung des Unglaubens (4). Nach Solov'ev « kann und darf es keine solche Autorität geben, die unsere Vernunft und unser Gewissen ersetzen und die freie Forschung überflüssig machen könnte » (5). Daher ist « für das philosophische Denken die religiöse Erfahrung G e g e n s t a n d der Untersuchung, aber nicht ihre Grundlage oder Kriterium der Wahrheit » (6).

Es gibt aber nach Solov'ev auch eine objektive Notwendigkeit einer Überprüfung, die aus der Natur der Religion stammt. Da jede Religion sich unaufhaltsam zu Lehre und System entwickele, gerate sie unweigerlich « in verschiedene Philosopheme, die eine Kontrolle durch philosophisches Denken nicht nur zulassen, sondern geradezu fordern » (7). Doch solle die Prüfung nicht mit rationalistischer Kritik und blossem gesunden Menschenverstand vorgenommen werden, sondern in feinerer Form. Als Beispiel bringt Solov'ev die göttliche Dreifaltigkeit: So « übersteigt der

(1) SOLOV'EV, IX, 95 [VIII, 153].
(2) SOLOV'EV, IX, 95 [VIII, 154].
(3) SOLOV'EV, IX, 90 [VIII, 149]. Vgl. dazu ŠESTOV, S. 293 ff.
(4) SOLOV'EV, IX, 207; [VIII, 251-252].
(5) SOLOV'EV, IX, 263 [VIII, 307].
(6) SOLOV'EV, IX, 95 [VIII, 154].
(7) SOLOV'EV, IX, 90 [VIII, 149].

christliche Begriff von Gott als einem Wesen oder einer Natur (*ousia, physis*) in drei unteilbaren Hypostasen oder Personen zwar den gewöhnlichen menschlichen Verstand, dessen Gebiet diese Welt der endlichen Dinge ist, aber er enthält einen bestimmten Gedanken, der frei ist von logischem Widerspruch und der den höheren Forderungen der Spekulation volles Genüge tut » (1). Dazu kommt, dass die Religion sich anderen Religionen gegenüber sieht und sich mit ihnen auseinandersetzen muss:

> sobald « nicht nur e i n e Religion die unbedingte Zuverlässigkeit ihrer Wahrheit verkündet und den Menschen auffordert, sich für sie zu entscheiden, unterwirft sie sich damit nolens volens der freien Erforschung ihrer Ansprüche durch das Denken, da die Wahl anderenfalls Werk einer blinden Willkür wäre und also weder gewünscht noch gefordert werden könnte. Der eifrigste Vertreter irgendeiner positiven Religion kann, insofern er in den Grenzen der Vernunft und der Gerechtigkeit bleibt, vom Philosophen nur eins wünschen: dass er in freier Erforschung der Wahrheit zur vollen inneren Übereinstimmung seiner Überzeugungen mit den Dogmen der gegebenen Offenbarung komme — ein Ergebnis, welches für beide Seiten gleich betriedigend wäre » (2).

Das Ziel einer Überprüfung der Religion durch die philosophische Kritik ist nach Solov'evs Meinung nicht « die Verdrängung des positiven Glaubens durch die Philosophie; eine solche ist überhaupt unmöglich » (3). Es sollen nach Solov'ev — wie Müller sich ausdrückt — aus der positiven Religion lediglich die « imponderablen » Elemente wie Mirakel, logische Widersprüche, falsche Systematisierungen verdrängt werden. « Von der Philosophie untergraben und unmöglich gemacht wird nur der dunkle, faule, unbewegliche Glaube » (4). Die Dienste, welche die Philosophie der Religion leistet, sind also überwiegend negativ: sie kann die Gegenstände der religiösen Erfahrung nicht schaffen, sie kann uns aus sich allein die Sicherheit über deren Existenz nicht geben (5), sie kann die religiöse Wahrheit nicht demonstrieren,

(1) Solov'ev, IX, 9 [VIII, 7].
(2) Solov'ev, IX, 95 [VIII, 153-154].
(3) Solov'ev, IX, 90 [VIII, 149].
(4) Solov'ev, IX, 200 [VIII, 251-252].
(5) Solov'ev, IX, 14 [VIII, 12]. Wenn Müller auf diese Stelle verweist (S. 29, Anm. 133), als ob nach Solov'ev die Philosophie den religiösen Glauben nicht inhaltlich erweitern könne, so liegt dem ein Missverständnis zugrunde. Solov'ev sagt an der Stelle ausdrücklich, dass die Philosophie die religiöse Erfahrung durch Bildung klarerer Begriffe umgestalten und erweitern könne. Vgl. den ganzen oben S. 27f. zitierten Text.

sondern nur nachweisen, dass « mich nichts hindert, sie zu glauben » (1).

Kaum auf einem andern Gebiet kommen, wie uns scheint, die Unausgeglichenheiten, um nicht zu sagen Widersprüche der Solov'evschen Fundamentaltheologie derart zum Vorschein wie in der Frage nach der Überprüfung der religiösen Erfahrung durch das Denken, durch die Philosophie. Jene, die tatsächlich zu einer solchen Überprüfung fähig sind und nach ihr ein Bedürfnis verspüren, bilden nach Solov'ev « eine stetig wachsende Minderheit » (2). Wie aber kann der religiöse Glaube in seinem eigentlichen Element an einer Überprüfung uninteressiert sein, wenn sowohl die Natur des menschlichen Geistes — der doch den Glaubensakt erweckt — wie auch die Religion — zu der der Glaube gehört — eine solche Überprüfung fordern? Kann man einen solchen angeblichen Mangel an Interesse durch Hinweis auf den Umstand begründen, dass der Geist im Glaubensakt seinen Inhalt mit absolutem Zutrauen als von oben gegebene oder offenbarte Wahrheit behauptet?

Doch vielleicht ist überhaupt der Ausdruck « Überprüfung des Glaubensinhaltes » (3) abwegig. Wenn jemand rechtmässig zum Glauben gekommen ist, d. h. ihn « vernünftig begründet » hat (4), wenn er erkannt hat, dass in einem gegebenen Fall Gott gesprochen und dieses oder jenes offenbart hat, dann kann eigentlich nachträglich von einer Überprüfung ohne Vermessenheit nicht mehr die Rede sein. Es könnte nur der Fall eintreten, dass man irrtümlich meint, Gott habe etwas offenbart, während in Wirklichkeit der Sinn der offenbarten Worte Gottes ein anderer ist. Ein solcher Irrtum, der den Glauben erschwert, lässt sich aber durch nachträgliches Studium, durch Überprüfung erkennen und beseitigen. Man kann aber auch den von Solov'ev für die Uninteressiertheit des Glaubens an einer Überprüfung angeführten Grund leug-

(1) SOLOV'EV, X, 190 VIII, 554.

(2) SOLOV'EV, VIII, 149.

(3) SOLOV'EV VIII, 148-149: « ... učenie, v položitel'noj religii soobščaemoe dogmatičeski i prinimaemoe na věru, podvergaetsja otčetu i prověrkě filosofskago myšlenija ».

(4) Vgl. SOLOV'EV, VIII, 153: « ... esli on (der philosophische Geist) dažc nachodit predvaritel'nyja osnovanija *v pol'zu* religioznoj istiny, on ne možet, ne otkazyvajas' ot sebja, otkazat'sja ot svoego prava podvergnut' eti osnovanija svobodnoj prověrkě, otdat' sebě i drugim jasnyj i poslědovatel'nyj otčet v tom, počemu on prinimaet etu istinu ».

nen und erwidern: gerade weil im Glaubensakt der Inhalt mit absolutem Zutrauen als offenbarte Wahrheit behauptet wird, muss, wer das Risiko eines solchen Aktes auf sich nimmt, sicher sein, dass er auf solidem Grunde baut, und muss deshalb die Vorbedingungen des Glaubensaktes erfüllt haben. Es folgt also aus der Natur des Glaubensaktes nicht Uninteressiertheit, sondern Interesse an einer Überprüfung.

Gewiss, vom schlichten, einfachen Mann wird in der Begründung des Glaubens nicht das gleiche verlangt wie vom Philosophen oder Theologen. Trotzdem ist die auf dem Glauben ruhende Frömmigkeit von Philosophie, Gnoseologie und Erkenntnistheorie genau genommen nicht unabhängig. Jeder Christ ist verpflichtet — was Solov'ev zweifellos zugibt [1] —, seinem Alter, seiner Gesamtbildung, seiner Umwelt entsprechend seinen Glauben zu fundieren und in dieser Glaubensbegründung genau wie im Glauben selbst zu wachsen. Sonst wird er nicht imstande sein, den Glauben zu bewahren, besonders bei auftauchenden Schwierigkeiten, die von innen und aussen kommen können. Die rationale Glaubensfundierung eines Kindes oder Ungebildeten unterscheidet sich von der eines Gebildeten oder Fachgelehrten nicht durch ihren Kern, sondern nur durch den Grad der Ausführlichkeit und Reflexivität. Es stimmt daher nicht, wenn Solov'ev bahauptet, religiöses und philosophisches Wissen gingen von völlig entgegengesetzten Voraussetzungen aus.

Solov'ev hat recht, wenn er meint, der naiv und unreflex Glaubende schöpfe sein Zutrauen zur Wahrheit des Gegenstandes aus diesem selbst. Hier ist jedoch eine wichtige Unterscheidung am Platz. Das Zutrauen zur Wahrheit des geglaubten Gegenstandes kann nämlich einen zweifachen Beweggrund haben: *die Einsicht in die Tatsache*, dass Gott gesprochen und etwas offenbart hat, und — unter Voraussetzung dieser Einsicht — *die Tatsache selbst*, dass Gott geredet hat. Zwar werden im Glaubensakt Einsicht und vernünftige Glaubensbegründung vorausgesetzt, sie sind aber nicht Motiv, nicht innerer Beweggrund des Glaubens. Die objektive Festigkeit des Glaubens aber stammt aus seinem Motiv, der Autorität Gottes in sich, die objektiv fester ist als jede subjektive Einsicht, obschon der Mangel an subjektiver Einsicht in den

(1) Er spricht jedoch (VIII, 153) nicht von « Pflicht », sondern von « Recht ».

Offenbarungsgegenstand die subjektive Festigkeit mindern kann. Dies alles gilt vollkommen in der gleichen Weise für das Kind, den Ungebildeten, den Philosophen oder Theologen. Wenn Solov'ev aber glaubt, Gott selbst als Glaubensmotiv könne nur eine relative Wahrheitsgewissheit vermitteln, während der philosophische Gedanke seine Unbedingtheit in die Form des Denkens lege, so ist er auf Grund des Gesagten nicht nur im Irrtum, sondern gerät auch mit sich selbst in Widerspruch. Denn dem angeführten Ausspruch zufolge erhält der philosophische Gedanke seine Unbedingtheit durch die Form des Denkens, während Solov'ev sonst die Unbedingtheit, die Absolutheit des Erkennens bezüglich des subjektiven Bewusstseins auf die unmittelbare Erfahrung zurückführt, bezüglich der objektiven Seinsordnung aber auf den Glauben, der die Existenz des Gegenstandes eben als absolut setzt ([1]). Doch muss man weiter fragen, ob Solov'ev die Form des Denkens im philosophischen Gedanken hier ohne den Glauben oder zusammen mit ihm versteht. In beiden Fällen käme Solov'ev in die Enge. Denn wenn der philosophische Gedanke allein durch die Form seines Denkens Unbedingtheit erhielte, wäre nicht einzusehen, warum Solov'ev als Grundlage sowohl der Metaphysik wie der Offenbarung einen Glaubensakt für notwendig hält. Was nützte auch eine rein logisch formelle Unbedingtheit, wo es sich um die Überprüfung existentieller Wahrheit handelt? Wenn aber nach Solov'ev der philosophische Gedanke nicht eigentlich aus der Form des Denkens seine Unbedingtheit schöpft, sondern aus dem zugleich gesetzten Glauben, dann ist nicht zu verstehen, was denn an Sicherheitsgehalt oder Überzeugungskraft der religiöse Gedanke zum Glauben hinzufügt. Dann wäre es ja eigentlich nicht der Gedanke, der über den Inhalt des Glaubens und der Offenbarung urteilt und ihn einer kritischen Prüfung unterwirft, sondern der voluntaristisch gesetzte Glaube würde über sich selbst urteilen. Nach den Voraussetzungen der Solov'evschen Erkenntnistheorie gilt nämlich folgendes: wenn der Gedanke allein urteilt, ohne vorausgesetzten Glauben, der ihm erst die Fähigkeit verleiht, mit Sicherheit an die Existenz, an das Sein der Gegenstände heranzukommen, dann bleibt er ja abstrakt, unexistentiell, und kommt als subjektiv nicht an die objektive Existenz, nicht an die objektiv

([1]) Siehe oben, S. 19 f.; 20 f.

existierenden Dinge heran; er bleibt im Subjektivismus verfangen. Man sieht also nicht, wie der so verstandene philosophische Gedanke überhaupt existentiell, wirklichkeitswahr urteilen oder überprüfen könnte.

Solov'ev steht mit den Thesen seiner Erkenntnistheorie, dass es keine objektive Evidenz unmittelbarer Bewusstseinsinhalte gebe, dass man mit der Vernunft Gottes Dasein nicht beweisen könne (1) in der Nachfolge Kants, den er aber erkenntnistheoretisch zu überwinden trachtet. Er hat richtig gesehen, dass Kants « Kritik der reinen Vernunft » an einem inneren Widerspruch leidet. Von Usnadse betont, « dass Ssolowiow in allen Einwänden gegen die Möglichkeit der metaphysischen Erkenntnis den bekannten Fehler einer petitio principii erblickt (Bd. I, S. 296) (2) und deshalb sie alle als Vorurteile hinstellt » (3). So liegt nach Solov'ev bei Kant eine petitio principii darin, « dass der grundsätzliche Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung, zwischen Noumenon und Phaenomenon schon von vornherein vorausgesetz wird » (4), dass man aus der erkenntnistheoretischen Subjektivität der Anschauungs- und Verstandesformen unbewusst ihre metaphysische Unwirklichkeit folgert (5).

Die Unmöglichkeit der Metaphysik lässt sich nach Solov'ev weder aus der persönlichen noch aus der historischen Erfahrung des Menschen beweisen noch auch aus der Einsicht in die Fähigkeiten des Menschengeistes.

« Denn wenn wir — so umschreibt v. Usnadse Solov'evs Gedankengang — aus irgend einer Einsicht in den Menschengeist seine Unfähigkeit in Bezug auf die Erkenntnis der Dinge an sich ableiten wollen, so ist diese Einsicht selbst zugestandenerweise eine apriorische Erkenntnis. Diese apriorische Einsicht gibt vor, die Unmöglichkeit der metaphysischen Erkenntnis aus dem Wesen des Menschengeistes selbst abgeleitet zu haben und in dieser Hinsicht will sie auf die Erkenntnis des Wesens des Geistes Anspruch erheben; sie will also eine metaphysische Erkenntnis sein. Dieser Grund beruht auf diese Weise auf einem Missverständnis und darf deshalb völlig übergangen werden » (6).

(1) Vgl. oben S. 20 f.; 25; 27.
(2) SOLOV'EV, *Filosofskija načala cel'nago znanija* (1877), [I, 296ff.].
(3) VON USNADSE, S. 61.
(4) Ebda. S. 61.
(5) Ebda., S. 63.
(6) VON USNADSE, S. 59. SOLOV'EV, [I, 296]: « ... takoe utverždenie uže predpolagaet, čto nam izvěstna suščnost' čelověčeskago uma — ibo

Von Usnadse anerkennt die Berechtigung der Gedankengänge Solov'evs, meint aber, dass dieser, indem er weiter fortfahre, nun selbst der petitio principii anheimfalle [1]. Warum? weil er eine allgemeine Definition des metaphysischen Wesens voraussetze, die erst zu beweisen sei. Solov'ev schreibt:

« Es unterliegt keinem Zweifel, dass sich unsere Erkenntnis nur in unseren eigenen Vorstellungen und in den Zuständen unseres Bewusstseins vollzieht; doch können — wie im vorhergehenden Kapitel bewiesen wurde — diese unsere Vorstellungen nicht an sich sein — sie setzen ausser ihrem Subjekt noch eine bestimmende objektive Ursache voraus und sind selbst nichts anderes als die Erkennbarkeit dieser Ursache. Anderseits muss man bemerken, dass, da jede Erscheinung das Sein des Wesens für den anderen ist oder die Vorstellung dieses Wesens für die anderen, jene Behauptung, dass das metaphysische Wesen nicht Vorstellung oder Bewusstseinszustand eines anderen werden könne, der Behauptung gleichkommt, es könne überhaupt nicht erscheinen noch sich zeigen, das heisst für einen anderen werden. Dies aber widerspricht erstens der metaphysischen Definition des Wesens und zweitens besagt die Behauptung, dass das Existierende nicht erscheinen könne, — weil ja eine Erscheinung überhaupt nicht an sich sein kann, sondern notwendigerweise eine Erscheinung des Existierenden ist, — einfach eine Leugnung des Seins der Erscheinungen, was vollkommen ungereimt ist » [2].

Solov'ev setzt hier die Definition voraus, dass « Erscheinung » nichts anderes sei als nur « das Sein des Wesens für den anderen » oder « die Vorstellung des Wesens für die anderen ». Damit setzt er aber eigentlich dasselbe voraus, dessen Voraussetzung er bei Kant petitio principii nennt, nämlich den Unterschied wischen Ding an sich und Erscheinung.

Den tieferen Grund aber, weshalb Solov'ev hier in eine petitio principii fällt, sich im circulus vitiosus bewegt, deutet von Usnadse nur an: « Ssolowiow gibt zu, dass alle unsere Erkenntnis immanent ist und sich in unseren Vorstellungen vollzieht » [3]. Solov'ev macht zwar gewaltige Anstrengungen, sich aus der Umklammerung des Subjektivismus zu befreien; es gelingt ihm aber nicht, dem Immanentismus zu entrinnen, weil er keine objektive Evidenz un-

inače my ne možem znat', čto svojstvenno emu po suščestvu, — predpolagaet, slědovatel'no, poznanie o někotoroj suščnosti, to-est', metafizičeskoe poznanie ».

(1) Von Usnadse, S. 64.

(2) Solov'ev, I, 300-301.

(3) Von Usnadse, S. 64.

mittelbarer Bewusstseinsinhalte kennt und jede unmittelbare objektive existentielle Evidenz auf einen Glaubensakt zurückführt.

Solov'evs Lehre vom Glauben, der den Gegenständen objektive Existenz zuerkennt, ist, wie wir noch sehen werden, nicht originell; sie bildet eine Parallele zu Kants Postulaten der praktischen Vernunft und zugleich einen Versuch, die Metaphysik zu retten. Einen solchen Versuch sehen wir auch in seiner Äusserung, die jedoch zu seiner Lehre vom Glauben im Widerspruch steht, dass die Unbedingtheit des philosophischen Gedankens aus der Form des Denkens stamme. Auch seine Behauptung, dass die erste Grundlage der theoretischen Philosophie die Unendlichkeit des menschlichen Geistes sei, der a priori keinerlei Grenzen anerkennen wolle, die nicht im Denken selbst begründet sind, mutet an wie ein Versuch, mit Hilfe des Idealismus der Enge des kantischen Kritizismus zu entgehen. Dieser Versuch hat aber nur dann Aussicht, zur Lösung zu führen, wenn nicht die subjektive Unendlichkeit des menschlichen Geistes und nicht die abstrakte subjektive Notwendigkeit des Denkens als letzte Grundlage einer Erkenntnis, Begründung, Kontrolle oder Überprüfung angesehen wird, sondern die objektive Notwendigkeit des Denkens, die im potentiell unendlichen menschlichen Geiste erzeugt wird durch die unmittelbare objektive Evidenz oder Einsicht in eine existentielle Gegebenheit oder einen konkreten Sachverhalt. Andernfalls kommt Solov'ev nicht heraus aus dem circulus vitiosus des Subjektivismus, aus dem auch ein willensmässiges erstes Setzen der Existenz und Wirklichkeit der Objekte durch einen letztlich irrationalen Glaubensakt nicht zu retten vermag.

Wenn Solov'ev feststellt, dass es neben den praktischen Zielen des Lebens ein unabweisbares rein geistiges oder theoretisches Bedürfnis des Menschen gebe, so hat er vollkommen recht. Nur fragt sich auch hier, ob dieses Bedürfnis eben nur subjektiver Art sei oder aber, ob es in der konkret-abstrakten gesamten menschlichen Wirklichkeit objektiv begründet ist. Und wenn er behauptet, für das philosophische Denken sei die religiöse Erfahrung Gegenstand der Untersuchung, nicht ihre Grundlage oder Kriterium der Wahrheit, so ist demgegenüber zu sagen, dass für das religiöse Denken die religiöse Erfahrung, soweit sie Gegenbenheit ist, nicht nur Gegenstand der Untersuchung sein kann, sondern auch Grundlage und Kriterium der Wahrheit.

Wenn sodann Solov'ev bezüglich der göttlichen Dreifaltigkeit meint, die Überprüfung durch das menschliche Denken bestehe darin, dass es die logische Widerspruchslosigkeit aufzeige, so hat er recht. Aber beweisen wollen, dass der Inhalt dieses Glaubensgeheimnisses « den höheren Forderungen der Spekulation volles Genüge tue », geht schon über das hinaus, was das Denken hier zu zeigen vermag. Und in der Tat geht Solov'ev in seinen Trinitätsspekulationen weit über das zulässige Mass hinaus. Zwar sagt er ausdrücklich, die Philosophie der Religion könne die religiöse Wahrheit nicht demonstrieren, aber er scheint in seinen spekulativen Ausführungen nicht selten diesen erkannten Tatbestand wieder zu vergessen.

Theoretische und praktische Religion

Wie schon zu Beginn unserer Untersuchung gezeigt wurde, hält Solov'ev das aus Glaube, Erfahrung und Denken zusammenfliessende Wissen um Gott für die erste Voraussetzung der Religion (1). Der Glaube ist aber in Solov'evs Metaphysik nicht nur Erkennen, sondern mehr noch Anerkennen, schliesst also schon ein voluntaristisches Element mit ein. Doch sagt Solov'ev auch ganz ausdrücklich, dass neben dem Wissen von Gott Mitbedingung der Religion auch die freie Anerkennung Gottes ist, die praktische Beugung unter ihn, der sittliche Wille (2). Nicht nur die Gottesidee hält er in gewissem Sinne dem Menschen für angeboren (3), sondern er meint, dass vor allem das Gefühl der pietas und reverentia eins der dem Menschen naturgemässen Grundprinzipien sei, das sich mit dem Wissen von Gott verbinde und vom Menschen auf Gott bezogen werde (4). So wird bei Solov'ev das Wissen um die Existenz Gottes zur theoretischen, das Gefühl der pietas und reverentia zur praktischen Grundlage der Religion.

Solov'ev ist sich darüber klar, dass Beginn der lebendigen Beziehung des Menschen zu Gott die Unterwerfung unter Gott

(1) S. oben S. 19-20.

(2) Solov'ev, III, 314 [III, 283, VII, 188].

(3) Solov'ev, VIII, 108 [VII, 98 f.]. Was Müller, S. 60, sagt: « Die Gottesidee ist [nach Solov'ev] dem Menschen eingeboren », ist sehr ungenau. Solov'ev sagt, sie sei potentiell im Menschen und ihm naturgemäss.

(4) Solov'ev, VIII, 60 f. [VII, 98-100]; IX, 19 [VIII, 15-16].

ist und dass diese sich im Gebet vollzieht (1), dass die wirkliche Gotteserkenntnis nur dem zugänglich ist, der im richtigen Verhältnis zu Gott steht, und dass umgekehrt der Mensch den rechten Gehorsam nur zu leisten vermag, wenn er eine richtige Gottesvorstellung hat (2).

Die objektive Religion

Da der Mensch nicht nur ein individuelles, sondern auch ein geschichtliches Wesen ist, gibt er das weiter, was er religiös glaubt, erfährt und denkt; eine Menschengeneration vererbt, was sie erlebt und erarbeitet hat, den folgenden Generationen. Die Möglichkeit einer solchen Weitergabe stützt sich auf die Abstraktions- und Objektivierungsfähigkeit des Menschen. Im Wort finden nämlich die menschlichen Eindrücke ihren objektiven Ausdruck, werden zu allgemeinen und bleibenden Begriffen (3). Und wie der Mensch von seiner geschichtlichen Umgebung bestimmt wird, so bestimmt er seinerseits die Umgebung (4). Im menschlichen Gemeinschaftsleben, im geschichtlichen Prozess unterscheidet Solov'ev ein dynamisches Element, das der Bewegung und des Fortschritts, und ein statisches, das heisst ein beharrendes und bewahrendes (5). Diesen Gesetzmässigkeiten unterliegt auch die Religion. Nicht nur die « theologischen Systeme » sind für Solov'ev « Sache des menschlichen Geistes » (6), sondern die Religion selbst ist — neben Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst — « geistige Schöpfung des Menschen » (7).

Müller schaltet hier, um Missverständnissen vorzubeugen, eine Erklärung ein:

(1) Solov'ev, III, 315; 316; 338 [III, 284-285; 310]. Vgl. oben, S. 52, Anm. 1.

(2) Müller, S. 32; dort die Verweise auf Solov'ev. Als Beispiel, wie das praktische Verhältnis zu Gott die Gotteserkenntnis beeinflusst, dient der Antichrist, und wie sich umgekehrt eine falsche Gottesvorstellung im praktischen Verhältnis zu Gott negativ auswirkt, der Inquisitor.

(3) Solov'ev, *Smysl ljubvi* (1892-1894), VII, 25 f. [VI, 386].

(4) Solov'ev, *Ideja sverchčelověka* (1899), IX, 268 [VIII, 313].

(5) Solov'ev, VIII, 233 f [VII, 217].

(6) Solov'ev, VIII, 192 [VII, 178].

(7) Solov'ev, VII, 14 [VI, 374-375]. Von Usnadse nennt im Sinne Solov'evs die Metaphysik « Begriffsdichtung »: S. 8.

für Solov'ev « ist die objektive Religion einerseits (formal) lediglich Objektivation des menschlichen Geistes, aber ihrem Inhalt nach die Objektivation eines durch das Gottesbewusstsein bestimmten Geistes. Da Solovjev eine solche Bestimmung durch das Gottesbewusstsein nicht als Halluzination oder eine andere Art der Selbsttäuschung versteht, sondern als wirkliche Begegnung von Gott und Mensch, ist für ihn die Gottheit auch in der objektiven Religion als dem spontanen Ausdruck der subjektiven unmittelbar gegenwärtig. In diesem Sinne kann Solovjev die positive Religion als durch Gott begründet bezeichnen » (1).

In diesem Sinne — so fährt Müller fort — wird die Religion ganz besonders, was die Geschichte für Solovjev überhaupt ist: ein gottmenschlicher Prozess. Die Tätigkeit Gottes in diesem Prozess ist wesentlich das Sich-Offenbaren, die des Menschen: das gehorsame Ergreifen der jeweiligen Theophanie, die Systematisierung des Glaubens und des Weltbildes (2) und die Durchdringung des Lebens mit dem Glauben. Ausserdem sieht Solovjev das Handeln Gottes auch in der direkten Lenkung der Geschichte etwa in Richtung auf die Erzeugung des Gottmenschen... » (3). Müller bemerkt noch: « Aber im einen wie im andern Falle ist das göttliche Handeln in der Religionsgeschichte nicht ein historisch nachweisbares Faktum: weder lässt sich demonstrieren, dass ein Bewusstsein wirklich durch das Gotteserlebnis bestimmt ist..., noch ist jenes Geschichtshandeln Gottes als unwiderlegliches Mirakel gegeben, sondern es überzeugt nur den schon vorher Glaubenden... » (4). « Eine wissenschaftliche, das heisst ihren Gegenstand in seiner Tiefe und Ganzheit erfassende Betrachtung der Religion ist deshalb für Solovjev nur im Glauben möglich » (5).

Wenn Solov'ev in der objektiven Religion lediglich die Objektivation des menschlichen Geistes sieht, wenn auch eine durch das Gottesbewusstsein bestimmte, das heisst eine durch Gottes Einwirkung mitverursachte Objektivation, so bleibt dabei immer noch eine Tatsache unbeachtet, dass nämlich die geoffenbarte Religion nicht nur Ergebnis der objektivierenden Tätigkeit des

(1) Müller, S. 39; Solov'ev *Novozavětnyj Israil* (1885), IV, 219 [IV, 194].

(2) Vgl. Solov'ev, VIII, 192 [VII, 178].

(3) Müller, S. 39; Solov'ev, z. B. in der *Istorija i buduščnost' teokratii* (1885-1887): IV, 243 ff [IV, 214 ff.; 228 ff.].

(4) Müller, ebda. S. 39.

(5) Müller, ebda., S. 39-40.

Menschen ist, sondern schon vorher Ergebnis der offenbarenden, gleichfalls « objektivierenden » schöpferischen Tätigkeit Gottes in die nicht nur subjektiv im Menschen, sondern auch objektiv unabhängig vom Menschen existierende Welt: dem sich offenbarenden Willen Gottes entspricht in der Welt auch eine objektiviert-objektive Ordnung, die zwar vom Menschen, dem sich Gott unmittelbar offenbart, aufgenommen, aber nicht allein durch dieses Aufnehmen von Seiten des Menschen oder durch sein subjektives Gottesbewusstsein geschaffen wird, und auch schon vor der Existenz der diese Offenbarung mittelbar empfangenden Menschen vorhanden ist. Ausserdem wird aus unseren vorhergehenden Darlegungen klar [1], was der katholische Fundamentaltheologe zur Behauptung sagen muss, dass Gottes Handeln in der Religionsgeschichte kein historisch nachweisbares Faktum sei, dass ohne schon vorausgehenden Glaubensakt weder ein subjektives Gotteserlebnis noch ein objektives Wunder mit voller Sicherheit als solches erkannt werden könne. Solov'evs Behauptungen stimmen übrigens ganz zu seiner oben erörterten Erkenntnistheorie.

Demgegenüber hält die katholische Fundamentaltheologie daran fest, dass Gottes Wirken in der Geschichte sich sicher erkennen und auch « demonstrieren » das heisst beweisen lässt, doch nicht a priori, sondern nur a posteriori. Gibt es doch im natürlichen Erkennen und Sein des Menschen einen Punkt, in dem Bewusstsein und Sein, Erfahrung und Erkennen zusammenfallen. Wäre dem nicht so, dann blieben Bewusstsein und Sein stets getrennt; und der « Glaubensakt » Solov'evs wäre nur ein verzweifelter Versuch, das Getrennte willensmässig wieder zu vereinen. Wenn Solov'ev aber unter « demonstrieren » einen solchen Beweis versteht, durch den a l l e s mit unmittelbarer objektiver Evidenz einsichtig würde, so müssen wir zugeben, dass das Wirken Gottes in der Geschichte weder für jeden, der einer unmittelbaren Theophanie gewürdigt wird oder beim Wirken oder Geschehen eines Wunders zugegen ist, noch viel weniger für jeden Gläubigen, der von Theophanie und Wunder nur mittelbar erfährt, unmittelbar einsichtig demonstriert werden kann. Daraus folgt aber keineswegs, dass es sich nicht um wahre Erkenntnis, Einsicht oder Evidenz handelt, sondern nur, dass hienieden unsere Erkenntnis, auch im eigentlich

[1] Vgl. oben S. 22 f.; 25 f; 43 ff.

mystischen Erlebnis, immer noch hinter der unmittelbaren Schau des Jenseits zurückbleibt.

Auch Solov'ev weiss sehr gut, dass der Geschichtsprozess die Zeichen der Vorläufigkeit an sich trägt. Diese Erkenntnis verführt ihn aber nicht zu einer negativen Haltung.

> « Wie für Solovjev — so schreibt Müller — die ' Geschichtlichkeit ' der menschlichen Existenz aufs tiefste mit dem Wesen und der metaphysischen Aufgabe des Menschen verbunden ist, so ist auch die ' Geschichtlichkeit ' der Welt der Religion für ihn nicht eine lästige Schranke, eine Verhüllung des wahrhaft Religiösen, die es wegzureissen gilt; sondern die Welt des Religiösen m u s s geschichtlich bestimmt sein, kann sich nie zur Übergeschichtlichkeit erheben, weil die Religion nicht so sehr Erkenntnis eines Gegenstandes, als vielmehr ein P r o z e s s ist mit einem geschichtlichen Anfang und einem geschichtlichen Ziel: dem Ziel der freien Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen » (1).

« Da — so sagt Solov'ev selbst — das göttliche Prinzip der wirkliche Gegenstand des religiösen Bewusstseins ist, das heisst auf dieses Bewusstsein wirkt und im ihm seinen Inhalt offenbart, so ist die religiöse Entwicklung ein positiver und objektiver Prozess, ist reale Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch — ist ein gott-menschlicher Prozess » (2). Auch an dieser Stelle der « Vorlesungen über das Gottmenschentum » berücksichtigt der junge Solov'ev nur die Tatsache einer unmittelbaren Einwirkung Gottes auf das menschliche Bewusstsein, nicht aber die Möglichkeit einer mittelbaren Einwirkung Gottes auf den Menschen durch Wunder und Zeichen, die in der natürlichen Welt durch besonderes Eingreifen Gottes geschehen. Daher kommt es, dass diese zwar objektiv-realistisch klingenden Worte in Wirklichkeit doch noch einen immanentistischen Sinn bewahren. Was Solov'ev in seinen « Vorlesungen » über Religion und Geschichte als gott-menschlichen Prozess entwickelt, wird später von N. Berdjaev aufgegriffen und noch weiter ins Subjektivistische abgewandelt (3).

Solov'ev anerkennt aber auch die Bedingtheit der geschichtlichen Werte, selbst der kirchlichen Lebensformen; denn alle menschlichen Institutionen können abirren; man darf sie aber nicht wegen ihrer Missbräuche ablehnen noch sich ihnen im Bösen wie

(1) MÜLLER, S. 41.

(2) SOLOV'EV, III, 37 III, 33.

(3) Vgl. unsere Dissertation: *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew*, Rom 1938, S. 134 ff.

im Guten blind unterordnen; man muss sich vielmehr aktiv um ihre Verbesserung bemühen (1). In diesem Sinne lobte er den eigenen Vater, der frei gewesen sei « von jeder Verehrung vergänglicher historischer Formen, die ja nur menschliche Verhüllungen göttlicher Dinge sind » (2). Wenn er betont, dass das Christentum immer fortfahren muss, innerlich zu wachsen, so versteht er dies vom Über-sich-Hinauswachsen und von der Freiheit: « Die vollkommene Religion muss frei sein von jeder Begrenztheit und Ausschliesslichkeit, nicht um frei zu werden von jeder positiven Besonderheit und Individualität — eine solche negative Freiheit ist die Freiheit der Leere, die Freiheit des Bettlers —, sondern um alle Besonderheiten in sich einzuschliessen und folglich an keine ausschliesslich gebunden zu sein, alle zu besitzen und folglich von allen frei zu sein » (3).

Es würde zu weit führen, wenn wir an dieser Stelle im einzelnen auf Solov'evs Ansichten über das Entstehen, die Entwicklung, den Verfall der objektiven positiven Religionen eingehen wollten. Beschränken wir uns auf ein paar Andeutungen. Die positive Religion entsteht durch Berufung und Inspiration und setzt die geniale Veranlagung des Religionsstifters voraus (4). Für wichtig in diesem Entstehungsprozess hält Solov'ev vor allem das höhere religiöse Bewusstsein des religiösen Genies; durch dies Bewusstsein wird der Religionsstifter legitimiert, nicht durch Zeichen und Wunder (5). Ob eine neue Religion sich durchsetzt, ist nach Solov'ev abhängig nicht nur vom Religionsstifter, sondern auch von der Aufnahmefähigkeit seiner Hörer (6). Nicht die beste Religion setzt sich durch, sondern diejenige, die dem jeweiligen, historisch bedingten « religiösen Bedürfnis » am besten entspricht (7). Doch hätte Solov'ev in diesem Zusammenhang gut daran getan hinzuzufügen: vor allem hängt der Erfolg einer neuen Religion ab von Gottes Gnade, Willen oder Zulassung und auch von der menschlichen Freiheit (vgl. Apg. 5,38-39).

Solov'ev kennt eine doppelte Entwicklung der objektiven Religion: durch Steigerung des religiösen Bewusstseins, neue Offenbarung und so

(1) SOLOV'EV, VIII, 207 f [VII, 192-193, vgl. 285-286; 287].

(2) SOLOV'EV, VII, 361 [VI, 650].

(3) SOLOV'EV, III, 39 [III, 35].

(4) SOLOV'EV, VII, 216 [VI, 555].

(5) SOLOV'EV, ebda.

(6) MÜLLER, S. 47; vgl. 53; SOLOV'EV, VII, 204.

(7) MÜLLER, S. 72, Anm. 229: zum Ausdruck « religiöses Gefühl » oder « religiöses Bedürfnis » bei Solov'ev, VII, 218; 219; 221 [VI, 556; 557; 559]; X, 322 [IX, 96]. Vgl. Solov'ev, VII, 219 [VI, 557, 559]: « das Christentum wie es sich den Arabern des 6. Jahrhunderts darbot, war für sie nicht annehmbar ».

Überwindung des Bisherigen oder durch Ausbau in einem theologischen System (1). Er weist auch hin auf die verschiedenen Ursachen, die einen Verfall der Religion herbeiführen. Gerade im übersteigerten Nationalismus sieht er eine solche Ursache. Deshalb bekämpfte er die Slawophilen, namentlich ihre Tendenz, die Religion zu sehr mit nationalen Ideen zu verketten. Jede der drei grossen christlichen Gemeinschaften — Katholizismus, östliches von Rom getrenntes Christentum und Protestantismus — kennt ihre Gefahren, die der Antichrist durch seine Versuchungen ausnützt (2).

Müller meint, Solov'ev halte die Mitte ein zwischen « skeptischem Sophismus » und « Dogmatismus » (3) und wende sich gegen die « Rationalistische Reinigung der Religion durch Abstrahieren von allem positiven Inhalt » (4). Doch verwischt Solov'ev die Grenzlinien zwischen den Religionen, wenn er theoretisch nur e i n e wahre Religion kennt, die in historisch verschiedenen Erscheinungen Wirklichkeit wird (5). Dies rettet ihn nicht vor dem Relativismus, besonders wenn er dazu behauptet: « dass infolge des objektiven Charakters der religiösen Entwicklung weder eine ihrer Stufen, noch einer der Momente des religiösen Prozesses an sich Lüge oder Irrtum sein kann. ' Lügnerische Religion ' ist eine contradictio in adjecto. Der religiöse Fortschritt kann nicht darin bestehen, dass die reine Lüge durch die reine Wahrheit ersetzt wird, denn in diesem Falle würde die letztere mit einem Male, als Ganzes, ohne Übergang, ohne Prozess (6) erscheinen — und dann würde die Frage auftauchen: warum das plötzliche Erscheinen der Wahrheit gerade in diesem und nicht in einem anderen Moment?... Aus dem Unterschied zwischen den Stufen der religiösen Offenbarung folgt keineswegs die Unwahrheit der unteren Stufen » (7). Oder auch: « In der Entwicklung der Religion liegen Lüge und Irrtum nicht im Inhalt einer der Stufen dieser Entwicklung, sondern im ausschliesslichen Beharren auf einer derselben und in der Leugnung aller übrigen im Namen der einen und um ihretwillen. Mit anderen Worten: Lüge und Irrtum erscheinen in dem ohnmächtigen Streben, den religionsgeschichtlichen Prozess aufzuhalten und anzuhalten » (8). Will Solov'ev mit diesen Erwägungen nur sagen: « nil adeo falsum, ut non aliquid verum in se contineat », so müssen wir ihm beipflichten. Er scheint aber doch zu vergessen, dass viele positive Religionen tatsächlich Lüge und Irrtum oder wenigstens Irrtum enthalten und mit Lüge und Irrtum teilweise identisch sind. Er hätte in der geschichtlichen Entwicklung der Religionen unterscheiden müssen zwischen solchen Religionen, die manches Wahre mit viel Irrtum vermischt enthalten, die,

(1) MÜLLER, S. 48.
(2) SOLOV'EV, X, 210 ff. [VIII, 572 ff.].
(3) MÜLLER, S. 54.
(4) SOLOV'EV, III, 39 [III, 35].
(5) SOLOV'EV, VII, 228 vgl. [VI, 566 ff.].
(6) Die erste Auflage der Werke hat « bez progressa ».
(7) SOLOV'EV, III, 37 [III, 33].
(8) SOLOV'EV, ebda. III, 37 [III, 34].

jede einzeln oder eine nach der anderen, das Wahre vertiefen und den Irrtum wenigstens zum Teil ausscheiden, und anderen Religionen, die stets wahr, aber anfänglich unvollkomen sind (wie die jüdische im Vergleich mit der christlichen Religion). Da nun Solov'ev alle Religionen für Stufen im religionsgeschichtlichen Prozess ansieht, hält er auch alle Religionen für notwendig; so auch den Islam: « Die andauernden Erfolge des Islams unter den Völkern, die sich für das Christentum wenig empfänglich zeigen — in Indien, China, Mittelafrika — beweisen, dass die Menschheit noch der geistigen Milch des Korans bedarf » (1). Müller lobt Solov'ev wegen dieser « grosszügigen Einstellung » (2). Doch scheint uns, dass Solov'ev in diesem Zusammenhang (3) zu ausschliesslich die subjektiv-moralische Seite der Religion hervorkehrt: « Der roheste Kannibale — meint er zum Beispiel — und der vollkommenste Gerechte stimmen, sofern sie beide religiös sind, darin überein, dass sie beide nicht ihren Willen tun wollen, sondern den des Vaters... Dieses stets sich gleich bleibende Sohnesverhältnis zum Höchsten kann... sowohl als religiöses Prinzip in der Sittlichkeit als auch als sittliches Prinzip der Religion bezeichnet werden » (4). Hier bleibt der wichtige Faktor des Objektiv-Sakramentalen und sein Einfluss auf das Verhältnis des Menschen zu Gott unbeachtet. Wird doch der Christ in besonderer Weise Sohn Gottes, anders und mehr als der fromme Heide. Auch beachtet Solov'ev hier wenig, dass der Mensch aus Gnade, nicht aus sittlichem Tun vor Gott gerechtfertigt wird.

Nach allem wird verständlich, dass für Solov'ev die Eigenart des Christentums nicht in einer formalen Besonderheit liegt, sondern im Inhalt: in der Person Jesu Christi. Hier weiss er viel Tiefes und Erhabenes vom Christentum als Höhepunkt des religionsgeschichtlichen Prozesses zu berichten. In Christus summiert sich psychologisch die religiöse Erfahrung, und Christus als Sohn Gottes ist Höhepunkt in der langen Reihe der Theophanien.

II. - ORT SOLOV'EVS IN DER GEISTESGESCHICHTE DES 19. JAHRHUNDERTS

Es kann im Rahmen der gegenwärtigen Studie nicht unsere Aufgabe sein, den Ort anzugeben, den das gesamte System Solov'evs in der Geistesgeschichte seiner Zeit einnimmt (5). Uns genügt es, den Ort der Religionsphilosophie oder noch genauer

(1) SOLOV'EV, VII, 280 f. [VI, 618].
(2) MÜLLER, S. 56.
(3) Vgl. MÜLLER, S. 56-57.
(4) SOLOV'EV, VIII, 112 f [VII, 104].
(5) Dazu wird es immer nötig sein zurückzugreifen auf das grundlegende Werk von Evgenij TRUBECKOJ, *Mirosozercanie Vl. Solev'eva*, 2

der Fundamentaltheologie Solov'evs zu bestimmen durch Hinweis auf eine Abhängigkeitslinie, die im allgemeinen wenig beachtet wird. Wir meinen den engen Zusammenhang der Religionsphilosophie oder Fundamentaltheologie Solov'evs mit der philosophischen Überlieferung der russischen theologischen Akademien.

Erzpriester G. Florovskij schreibt darüber in seinem Buche « Puti russkago bogoslovija » (1):

« In den Akademien bildete sich während des 19. Jahrhunderts eine eigene philosophische Überlieferung. In Sonderheit ergab sich in der Moskauer Akademie, wo während eines ganzen Jahrhunderts (bis zum Anfang des letzten Krieges [1914]) einander eigentlich nur drei philosophische Dozenten ablösten — Vater Theodor Golubinskij (1818-1854), V. D. Kudrjavcev (1854-1891), Aleksěj Iv. Vvedenskij (1888-1912) — die einheitliche Linie eines religiösen Idealismus, der am meisten mit Jacobi zusammenhing und überdies mit einem idealistischen Theismus verschiedener Stile, von Baader bis Lotze. Man schärfte die philosophische Beobachtungsgabe und schuf eine Ordnung der Freiheit, was auch bei der eigentlich theologischen Arbeit zu spüren war. Das Problem ' Philosophie und Theologie ' wurde recht scharf und offen erörtert. Und die Aufgabe, in einer ganzheitlichen religiös-philosophischen Weltanschauung ' den Glauben der Väter zu rechtfertigen ', wurde vor jederman gestellt ».

Der zweifellos bedeutendste dieser drei von Florovskij erwähnten Philosophie-Professoren der Moskauer Geistlichen Akademie, Viktor Dimitrievič Kudrjavcev-Platonov (2), war Lehrer Solov'evs. Solov'ev besuchte die Vorlesungen Kudrjavcevs in den Jahren seiner Universitätsstudien in Moskau (3), wohl vom Jahre

Bände, Moskau 1913. Nützlich für eine mehr summarische Information ist E. L. RADLOV, *Vladimir Solov'ev, Žizn' i učenie*, Petersburg 1913. Radlov kennt auch die Dissertation des Dr. D. von Usnadse; siehe S. 190.

(1) Paris 1937, S. 240-241.

(2) Über ihn siehe N. N. GLUBOKOVSKIJ, *Russkaja bogoslovskaja nauka v eja istoričeskom razvitii i novějšem sostojanii*, Warschau 1928, S. 25: « Der berühmte Nachfolger von Vater Th. A. Golubinskij, — Professor V. D. Kudrjavcev-Platonov, widmete sein ganzes Leben der christlichen Philosophie und in seinen zahlreichen Werken (nach dem Tode grossenteils in drei Bänden gesammelt unter dem Titel: Religija, eja suščnost' i proischoždenie, Sergiev Posad, Bd. I 1893-1894; Bd. II 1892-1893; Bd. III 1894) hat er mit allseitiger Gründlichkeit und rationaler Vollendung ein ganzheitliches synkretistisches System christlich-theistischer Anschauungen entwickelt ».

(3) 1869-1873: so STRÉMOOUKHOFF, S. 22 und 25.

1873 an (1). Radlov, einer seiner Biographen, Mitherausgeber seiner Werke und Herausgeber seiner Briefe bezeugt: « Aus der physisch-mathematischen Fakultät ging V. S. Solov'ev in den dritten Kurs der historisch-philologischen über, und zu gleicher Zeit besuchte er als freiwilliger Hörer eifrig die Vorlesungen der Moskauer Geistlichen Akademie, in Besonderheit die des Professors Kudrjavcev-Platonov » (2). Aber auch noch gegen Ende seines Lebens verblieb Solov'ev in lebendigem Gedankenaustausch mit Vertretern der Moskauer Geistlichen Akademie. So ist sein Artikel über den « Gottesbegriff » (« Zur Verteidigung der Philosophie Spinozas ») (3) gerade in der Auseinandersetzung mit dem Nachfolger Kudrjavcevs, A. I. Vvedenskij, entstanden.

Dass Solov'ev nicht nur Vorlesungen an der Moskauer Geistlichen Akademie gehört, sondern auch seine fundamentaltheologischen Ideen grossenteils von dort entlehnt hat, lässt sich durch Vergleich seiner fundamentaltheologischen Lehre mit der Lehre der zeitgenössischen russischen Theologen, die zumeist Schüler der Geistlichen Akademien waren, einwandfrei nachweisen. Die Fundamentaltheologie der russischen Theologen ist zum ersten Mal systematisch dargestellt worden von P. Theophil Špáčil S. J., Solov'evs Religionsphilosophie, das heisst praktisch auch seine Fundamentaltheologie, von Ludolf Müller. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass Müller die Frage nach dem Ort Solov'evs in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts erwähnt, ihr aber nicht nachgeht. Anscheinend sind ihm aber auch die Untersuchungen Špáčils unbekannt geblieben. Špáčil seinerseits legt zwar an Hand zahlreicher Theologen und Religionsphilosophen die byzantinisch-slawische Fundamentaltheologie dar, erwähnt aber kein einziges Mal Solov'ev oder dessen unbestreitbare Bedeutung für die östliche Religionsphilosophie. Wir können also die Studien Špáčils und Müllers dahin ergänzen, dass wir den Namen Solov'ev bei Špáčil einschalten und Müllers Monographie über Solov'evs Religionsphilosophie in den von Špáčil vorgezeichneten Rahmen stellen.

Špáčil legt die russische Religionsphilosophie in zwei Abhandlungen dar: « Doctrina theologiae orientis separati de revelatione,

(1) Vgl. Solov'ev, *Briefe*, Band III, S. 89.
(2) Radlov, *Vladimir Solov'ev, Žizn' i učenie*, S. 10.
(3) Solov'ev, VIII, 1-26.

fide, dogmate, I. Doctrina theologiae orientis separati exponitur », Orientalia Christiana XXXI, 2, Num. 88, Rom 1933, und « II. Doctrina orientis separati examinatur », Orientalia Christiana Analecta, Num. 104, Rom 1935.

Er schickt der fundamentaltheologischen Behandlung der Frage nach der Natur der Offenbarung, des Glaubens und des Dogmas ein Kapitel voraus über die Ansichten der neueren getrennten Osttheologen über Natur und Ursprung der Religion im allgemeinen. Hier zeigt Spáčil, welche Stellung die Osttheologen, vor allem die russischen, drei philosophischen Hypothesen gegenüber einnehmen. Diese drei Hypothesen erklären den Ursprung der Religion aus den Seelenfähigkeiten des Menschen und werden gemeinhin als « intellektualistische », « voluntaristische » und « sentimentalistische » zusammengefasst, je nachdem sie die Religion überwiegend aus der Erkenntnis, dem Willen oder dem Gefühl herleiten (1). Spáčil legt dar, wie die Osttheologen « mit einer besonderen Vorliebe » sich mit jenen fast ausschliesslich protestantischen Philosophen und Theologen beschäftigen, die den Ursprung der Religion auf einen « inneren Sinn » des Menschen zurückführen — so vor allem Jacobi, Schleiermacher und Ritschl — und dass sie den Spuren dieser Religionsphilosophen wenigstens zum Teil folgen (2). An der Spitze steht Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), den auch Florovskij ausdrücklich erwähnt und von dem Spáčil schreibt: « Iacobi specialem facultatem internam seu organum internum adstruit, ' rationem ' (um, Vernunft) ab intellectu ratiocinante (razsudok, Verstand) (3) plane diversam, quae medium tenet inter illum et facultates sensitivas. Per hanc facultatem percipit homo immediata ' fide ' (*uvěrennost* ') Deum animo intime praesentem, divinam providentiam, obligationem legis moralis. Haec ' fides ' nullis argumentis et iudiciis fulcitur, igitur a scientia quacumque omnino differt » (4). Spáčil entnimmt diese Umschreibung der grundlegenden Ideen Jacobis vor allem dem Werke Kudrjavcevs (5). Zum besseren Verständnis fügen wir hinzu, dass Jacobi im Menschen

(1) SPÁČIL, I, S. 161 ff.; 162 ff.; 166 ff.; 170 ff.

(2) SPÁČIL, a. a. O., S. 170.

(3) Im Deutschen wäre es besser, folgerichtig « ratio » mit « Verstand », « intellectus » aber mit « Vernunft » wiederzugeben.

(4) SPÁČIL, S. 171.

(5) Band II, I, S. 196 ff.

zwei Erkenntnisquellen annimmt: die sinnliche Erfahrung für das Sinnliche und die Vernunft für das Übersinnliche. Zwischen beiden Erkenntnisquellen steht der Verstand, der die sinnlichen Vorstellungen der Erfahrung und die Ideen der Vernunft ins Bewusstsein hebt und sie in den Rahmen des Begriffes fasst. « Vernunft » kommt von « vernehmen », das heisst für Jacobi ist die Vernunft wie die sinnliche Erfahrung rein rezeptiv. Er unterscheidet sinnliche und rationelle Anschauung. Die unmittelbare Vernunftanschauung kündet sich in unserm Innern an als Gefühl — Vernunftgefühl. So fühlen wir, dass es einen persönlichen Gott gibt. Dies Vernunftgefühl gibt dem Menschen eine so grosse Gewissheit über die Realität der höheren Ideen, dass dagegen alle Spitzfindigkeiten der Verstandesdialektik nicht aufkommen. Diese Gewissheit ist eine unmittelbare, die jede Beweisführung ablehnt. Das Ergreifen und Festhalten des Übersinnlichen im Gefühle ist aber Glaube (1). Wichtig in Jacobis Auffassung ist noch dies: er « hält dafür, dass es eine unmittelbare Überzeugung von dem Übersinnlichen, auf welches die Kantischen Postulate der praktischen Vernunft gehen, ebensowohl, wie von dem Dasein der sinnlichen Objekte gebe. Er nennt dieselbe G l a u b e n. In späteren Schriften bezeichnet er das Vermögen des unmittelbaren Erfassens und Vernehmens des Übersinnlichen als die V e r n u n f t » (2). Nach Jacobi sind also « Glaube » und « Vernunft » im Grunde dasselbe, wobei Glaube mehr das willensmässige, gegen den Verstand sich durchsetzende, vom grössten Gewissheitsgefühl begleitete Ergreifen des Übersinnlichen bezeichnet, Vernunft aber mehr das rezeptiv Aufnehmende des Organs beim Aufnehmen des Übersinnlichen zum Ausdruck bringt.

Wie weit die Osttheologen sich der Auffassung Jacobis anschliessen, geht aus der weiteren Darlegung Špačils hervor:

« Die getrennten Theologen betrachten erstens die Erkenntnis der eigenen Begrenztheit, das Verlangen nach Glück und das dem Menschengeist innewohnende Sittengesetz in sich noch nicht als hinreichende Grundlage dafür, dass der Mensch durch Nachdenken darüber zum

(1) Vgl. hierzu Albert STÖCKL, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 4. Auflage, Mainz 1924, S. 338. Noch kürzer skizziert finden wir Jacobis grundlegende Ideen in Friedrich UEBERWEGS *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, III, 12. Auflage, Berlin 1924, S. 616-619.

(2) UEBERWEG, a. a. O., S. 618.

Gottesbegriff gelangen oder dass die Religion entstehen könnte, sondern — wenige Autoren ausgenommen — fordern sie und nehmen noch ausserdem eine besondere Tätigkeit Gottes im Menschengeist an; zweitens leugnen sie alle einstimmig, dass man zur Gotteserkenntnis oder zur Religion durch eine eigentliche Verstandestätigkeit (ratiocinium) und durch wahre Schlussfolgerung von der Wirkung zur Ursache gelangen könne » (1).

Hieraus folgt: « Sie kennen nicht die Möglichkeit einer rein natürlichen Religion, die begründet ist auf einer durch Vernunftschluss (per intellectum ratiocinantem) erlangten Gotteserkenntnis. Ebenso bestreiten sie fast alle die Beweiskraft der Gottesbeweise » (2).

Die Auffassung der Osttheologen vom Glaubensakt charakterisiert Špáčil wie folgt: « Anscheinend zwar verstehen sie bisweilen den religiösen Glauben als Zustimmung des Menschengeistes um des Zeugnisses oder der Autorität des in der Rede sich offenbarenden Gottes willen... Andererorts aber behaupten sie, dass der Glaube weder ausschliesslich noch hauptsächlich ein Akt der Vernunft sei, sondern dass er alle Fähigkeiten des Menschen umfasse, ganz besonders aber zum Herzen des Menschen gehöre, im Herzen seinen Sitz habe, und sie definieren ihn als einen gewissen inneren Sinn, als eine Anmutung des Herzens, als unmittelbare innere Erfahrung göttlicher und offenbarter Dinge » (3).

So wird der Glaube im Sinne der Osttheologen eine unmittelbar evidente Überzeugung ohne Diskurs oder Schlussfolgerung; und Gegenstand dieses Glaubens ist die Wahrheit unserer Erkenntnis, sind die Denkgesetze, die Existenz des eigenen Ich, der Körperwelt, anderer vom eigenen Ich verschiedener Menschen, die Existenz der Naturgesetze, das $2 \times 2 = 4$ usw. Ein solches Fürwahrhalten ohne Beweise vergleichen diese Theologen mit der Wahrnehmung des inneren Sinns oder mit der Kantischen Erkenntnis der praktischen Vernunft (4). Ja sie nennen diesen Glauben auch Erkenntnis: « Ihn nennen sie auch ' Erkenntnis ', insofern jede beliebige Wahrnehmung des Objektes oder Erfahrung, selbst wenn

(1) Špáčil, S. 182. Das « conclusio a causa ad effectum » bei Špáčil ist offenbar ein Versehen. Beachte, dass auch der katholische Fundamentaltheologe zur Gotteserkenntnis eine « conclusio a causa ad effectum » für unmöglich hält und eine « conclusio ab effectu ad causam » fordert.

(2) Špáčil, S. 197.

(3) Špáčil, S. 330-331.

(4) Špáčil, S. 296-297.

sie unmittelbar ist und ohne Schlussfolgerung vor sich geht, Erkenntnis genannt werden kann; eine eigentliche Vernunfttätigkeit jedoch schliessen einige Theologen von diesem Glauben gänzlich aus, andere aber lassen eine Vernunfttätigkeit nur insofern zu, als durch die Vernunft der im Glauben unmittelbar wahrgenommene Gegenstand weiter entwickelt und geklärt werden kann » (1).

Schwankend ist die Lehre der Osttheologen über die rationale Begründung des Glaubens, die « praeambula fidei ». Manchmal scheinen sie eine vernünftige Begründung zuzulassen, andermal eine solche vernünftige Rechtfertigung völlig auszuschliessen. Unter vernünftiger Grundlage des Glaubens verstehen sie aber gewöhnlich, dass der Glaube die intellektuellen und moralischen Bedürfnisse der menschlichen Natur befriedigt (2).

Der Auffassung vom Glauben entspricht die Auffassung der Osttheologen von der im eigentlichen Sinne übernatürlichen Offenbarung. Diese Offenbarung — so erklärt Spáčil — « halten sie jedoch nicht für ein objektives Reden Gottes, das um der göttlichen Autorität willen aufzunehmen wäre, sondern für eine geheimnisvolle Tätigkeit Gottes, der die menschliche Seele durchdringt, eine Tätigkeit, die durch innere Erfahrung oder durch den religiösen Sinn im Herzen wahrgenommen wird; und die Theologen betrachten diese Tätigkeit nicht so sehr als Lehre, sondern als ' Leben ', ' Ereignis ', ' lebendiges Ereignis ' » (3). « Denn die Offenbarung ist ihrem Wesen nach nichts anderes als eine ' Gotteserscheinung ' », das heisst eine Theophanie (4). Das Christentum ist also die vollkommenste Religion nicht so sehr wegen seiner erhabenen Lehre, sondern weil es die vollkommenste Theophanie in sich schliesst: « *Die Menschwerdung* ist Mittelpunkt der gesamten christlichen Religion, nicht insofern sie anzusehen wäre als hauptsächliches Glaubensdogma, sondern *insofern sie ein ' lebendiges Ereignis '* ist, das wir selbst er*f*ahren und 'erleben' müssen, mit anderen Worten: Wesen und Mittelpunkt des Christentums ist nicht die Lehre über Christus, sondern Christi Person selbst » (5).

(1) Spáčil, S. 331; 316-317.
(2) Spáčil, S. 317 ff.; 331.
(3) Spáčil, S. 237; 206 ff.
(4) Spáčil, S. 209.
(5) Spáčil, S. 209.

Einer solchen Auffassung entspricht dann vollkommen die Vorstellung der Osttheologen vom Wunder. Sie geben zwar alle irgendwie zu, dass ein Wunder auch den Charakter eines Zeichens für die Echtheit der Offenbarung hat, einige aber bemerken, dass solche Zeichen doch anscheinend überflüssig sind, wenn die Offenbarung in sich schon unmittelbar evident ist (1). Aus dem gleichen Grunde halten einige Autoren die inneren positiven Anzeichen der Offenbarung für beweiskräftig, d. h. die Erhabenheit, Reinheit und Heiligkeit der geoffenbarten Lehre, ihre Eignung, den intellektuellen und moralischen Bedürfnissen des Menschen zu genügen, ihr Durchdrungensein von Geiste der Liebe u. a. (2).

Vor allem aber ist für die Lehre der Osttheologen vom Wunder charakteristisch, dass sie « die übernatürlichen Tatsachen nicht so sehr als gewisse der Offenbarung äussere Zeugnisse betrachten, durch die Gott gleichsam den göttlichen Ursprung der Offenbarung besiegelt, sondern vielmehr als Teil der Offenbarung selbst, als Tatsachen und Ereignisse, durch die Gott das *erläutert* und vor Augen stellt, was er durch innere Tätigkeit mitgeteilt hat, und es bestätigt, indem er ganz besonders in diesen Tatsachen seine göttliche Allmacht und seine übrigen Eigenschaften zeigt » (3).

Aus den reichlich aus Spáčil angeführten Stellen wird klar, wieviele Berührungspunkte die Fundamentaltheologie Solov'evs mit jener der genannten Osttheologen aufweist, ja dass sich beide in den Grundzügen und im Wesentlichen entsprechen. Dagegen steht nicht der Umstand, dass Solov'ev in einigen Einzelfragen Meinungen vorträgt, die nicht von der Mehrheit der östlichen Theologen geteilt werden (4). Wir glauben daher schliessen zu können, dass So-

(1) Spáčil, S. 219.

(2) Spáčil, S. 220-221.

(3) Spáčil, S. 226. Spáčil fügt hinzu, dass dem die Auffassung einiger Osttheologen von der Hl. Schrift als Offenbarungsquelle entspricht: S. 227. Vgl. das von Müller, S. 62 f. über Solov'evs freie Auffassung von der Bibelauslegung Gesagte.

(4) So spricht Solov'ev nach Müller von einer dem Menschen eingeborenen Gottesidee: Müller, S. 60; Solov'ev, VIII, 108, VII, 98 ff.; vgl. oben S. 66. Spáčil S. 184 jedoch: « tandem non esse cogitandum de innata Dei idea »; vgl. auch ebda. die Anm. 8. So bezeichnet Solov'ev das 2 × 2 = 4 oder « dass das Feuer brennt » als « Tatsachen unseres Bewusstseins », die wir wissen, während er nur die Existenz eines substantiellen Feuers jenseits des Bewusstseins als Gegenstand des Glaubens

lov'evs Religionsphilosophie in ihrem fundamentaltheologischen Kern kaum als originell angesehen werden darf.

Nachdem Müller in einer anderen Studie (1) den starken Einfluss Schellings auf Solov'ev nachgewiesen hat — ein Einfluss, der sich von der Erkenntnistheorie bis zur Christologie bemerkbar macht (2) —, schliesst er: « Nicht Originalität war das Anliegen Solovjevs, ja er betrachtete das Suchen nach Neuheit und Originalität als die *Versuchung* des wissenschaftlichen Menschen » (3).

Trotzdem geht seine religionsphilosophische Synthese erstaunlich in die Tiefe und in die Weite. Sie ist entstanden in der Auseinandersetzung mit dem Platonismus und Neuplatonismus, mit Spinoza, Kant und Schopenhauer, mit der modernen Religionsphilosophie und vergleichenden Religionswissenschaft, mit dem zeitgenössischen Positivismus, Materialismus und Atheismus und nicht zuletzt mit der ersten eigen- und bodenständigen betont christlichen Philosophie der Slawophilen, die ihrerseits durch die Berührung mit der Patristik, der Romantik und dem deutschen Idealismus geworden ist. Wir haben nur einen Ausschnitt aus der Erkenntnistheorie und Metaphysik Solov'evs gegeben, die er gern als « all-eines System des Wissens » unter dem Namen einer « freien Theosophie » zusammenfasst (4). Solov'ev sucht alle Erkenntnisquellen des Menschen freizulegen: Glaube, Einbildung und Schöp-

diesem vorbehält: SOLOV'EV, [III, 30]. Anders gemeinhin die Osttheologen; siehe Špačil, S. 296-297: « credere debemus prima axiomata arithmetica, puta 2 × 2 = 4, et similia ».

(1) *Solovjev und der Protestantismus*, Freiburg 1951.

(2) Ebda, S. 96 ff.; 99 ff.; 110 ff. — Was Müller dort S. 99 f. über die Ähnlichkeit der Auffassungen Schellings und Solov'evs bezüglich des Unterschiedes von Was-Erkenntnis und Dass-Erkenntnis sagt, überzeugt uns nicht ganz. Klar aber ist die Übereinstimmung darin, dass beide das Wesentliche am Christentum nicht in der Lehre Christi sehen, sondern in der Person: S. 110. Müller meint: « Der Einfluss Schellings auf Solovjev ist so stark, dass man fast in jeder Schrift des letzteren auf Gedanken trifft, die an Schelling erinnern »: S. 96. Dies gilt besonders von der Wertung der Auferstehung Christi und des auf sie folgenden Geschichtsprozesses: S. 110 ff.; 112 ff.

(3) S. 121. Müller verweist auf [III, 310].

(4) SOLOV'EV, *Kritika otvlečennych načal*, [II, 325 ff]. Vgl. zur weiteren Orientierung Wladimir SZYLKARSKI, *Solowjews Philosophie der All-Einheit*, Kaunas 1932.

fung einerseits und anderseits Erfahrung, logisches Denken und Mystik. Er sucht im einzelnen das Programm des « cěl'noe znanie » (1), des « integralen Wissens » der Slawophilen zu verwirklichen und stimmt in allen wesentlichen Punkten in Erkenntnistheorie und Glaubensbegründung mit I. Kirêevskij und Chomjakov überein (2). Vor allem aber ist es ihm auch darum zu tun, die Zersplitterung der Kantischen Philosophie zu überwinden, den Auseinanderfall von Subjekt und Objekt in der Erkenntnis. Er glaubt dies zu vermögen in Kraft eines grundlegenden Glaubensaktes. Wir haben allerdings zu zeigen versucht, dass dieser Weg, auf dem Solov'ev den Spuren Jacobis folgt und in der Tradition sowohl der Slawophilen wie der Geistlichen Akademien Russlands steht, nicht zum Ziele führen kann, da auf diese Weise Kants erkenntnistheoretischer Agnostizismus immer noch zum Teil vorausgesetzt bleibt und nur ungenügend überwunden wird. Solov'ev aber macht gewaltige Anstrengungen, Subjekt und Objekt, Erkennenden und Erkanntes wieder zu vereinigen. Dies bezeugt er dadurch, dass er in seiner Metaphysik « eine bestimmte innere Verbindung und wesentliche Einheit » beider « notwendig voraussetzt », da das « unbedingte Wesen des Erkennenden durch das unbedingte Wesen des Erkennbaren nicht beschränkt oder äusserlich bestimmt werden » könne (3). Durch diese Voraussetzung schafft sich dann Solov'ev die Grundlage für seine Metaphysik der All-Einheit.

BERNHARD SCHULTZE S. J.

(1) Vgl. unsern Artikel *Conoscenza integrale* in der *Enciclopedia Filosofica*, Padua, Bd. I (1957), Sp. 1193-1194.

(2) Siehe darüber E. RADLOV, *Storia della filosofia russa*, Traduzione di E. LO GATTO sulla seconda edizione russa, Rom 1925, S. 63-68 ff.

(3) SOLOV'EV, *Kritika otvlečennych načal*, [II, 312].

Le roman de Balahvar et sa traduction anglaise [1]

Il existe deux recensions géorgiennes du roman religieux de « Barlaam et Joasaph »: une recension longue (= I) et une recension brève (= II).

La recension I n'est connue que par le seul manuscrit de Jérusalem, N. 140 (Blake), copié pour la dernière fois au XI[e] siècle.

La recension II est conservée dans plusieurs manuscrits datant du XIII-XVIII[e] siècle. C'est encore un manuscrit de Jérusalem, le cod. 36 (Blake) qui renferme au complet le plus ancien texte de la recension II (XIII[e]-XIV[e] siècle).

I. ABULADZE, professeur à l'Université de Tiflis, vient de publier les textes de ces deux recensions sous le titre: Balavarianis K'art'uli redak'ciebi (= *Rédactions géorgiennes du roman de Balahvar*) [2].

La version anglaise de M. LANG repose non pas sur cette publication d'Abuladze, mais sur le texte de la recension II éditée par les soins d'Abuladze lui-même en 1937.

Le livre de M. Lang se divise en deux parties égales. La première section, précédée d'une petite préface, contient une grande introduction en cinq chapitres qui ont pour but d'illustrer la voie parcourue par la légende (p. 1-65). La seconde partie (p. 69-122) embrasse le texte de la recension II en version anglaise, texte qui en géorgien porte le titre de « Sibrdzne Balahvarisi » = Sagesse de Balahvar – Wisdom of Balahvar.

A ce texte M. Lang a joint la traduction anglaise de trois autres paraboles ou fables provenant du cod. 140 de Jérusalem,

[1] DAVID MARSHALL LANG, *The Wisdom of Balahvar*, London, George Allen and Unwin 1957, 135 p.

[2] Tiflis 1957, N. 10 de la série « Monuments de l'ancienne langue géorgienne ». Toutes nos références s'appuient sur cette édition.

fables qui manquent à la recension II: Les chiens et la charogne, Le médecin et le malade, Le soleil de la sagesse (p. 123-124). Une bibliographie choisie et un index des noms de personne et de lieu occupent les dernières pages (125-135) de cette belle édition qui fait honneur non seulement à M. Lang mais aussi à la collection où elle a paru: Ethical and Religious Classics of East and West.

Quant à la traduction elle-même, il faut avouer qu'elle a toutes les qualités d'une excellente version: simple, exacte et fidèle; car M. Lang connaît à fond non seulement la langue des manuscrits mais aussi le géorgien moderne qu'il parle couramment. Il va de soi que M. Lang en traduisant la recension II a constamment tenu compte du texte du codex de Jérusalem, de manière que sa traduction du roman, la première en langue européenne, mérite toute la confiance des lecteurs qui sûrement ne lui manqueront pas.

Pour ce qui est de l'introduction, elle est consacrée, toute entière, à la solution du problème touchant les origines de ce roman, sa migration en terre chrétienne et le rapport du géorgien avec le texte grec de cette « histoire utile à l'âme » [1].

La théorie de M. Lang concernant ce problème peut être formulée comme suit: Des récits plus ou moins légendaires sur la vie et la personne de Bouddha se répandirent dans l'Asie centrale, où ils furent recueillis par les Manichéens. Arrangés selon leur doctrine et écrits en pehlevi, ces récits furent traduits en arabe dans la seconde moitié du VIII[e] siècle. En arabe il en a existé plus d'une version. D'une de ces versions (version perdue) procède le texte

[1] Pour plus de détails voir entre autres P. PEETERS, *La première traduction latine de « Barlaam et Ioasaph » et son original grec*, dans *Anal. Boll.* 49, 1931, p. 276-312; FR. DÖLGER, *Der griechische Barlaam-Roman, ein Werk des H. Johannes von Damaskos*, Ettal 1953 (contre P. Peeters); S. QAUḤČIŠVILI, *Une nouvelle recension du roman géorgien « Sagesse de Balahvar »* dans *Mnat'obi* 8, Tiflis 1956, p. 176-178; ŠALVA NUCUBIDZE, *K proishoždeniju grečeskago romana « Varlaam i Ioasaph »*, Tiflis 1956; P. DEVOS, *Les origines du « Barlaam et Ioasaph ». A propos de la thèse nouvelle de M. Nucubidze*, dans *Anal. Boll.* 75, 1957, p. 43-104; D. M. LANG, *The Life of the Blessed Iodasaph: A New Oriental Christian Version of the Barlaam and Ioasaph Romance*, dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 20, 1957, p. 389-407; T. TARCHNIŠVILI, *Die Anfänge der schriftstellerischen Tätigkeit des hl. Euthymius und der Aufstand von Bardas Skleros*, dans *Oriens Christianus*, 38, 1954, p. 113-124; Du même, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, Città del Vaticano 1955, p. 194-196.

géorgien christianisé, tel qu'il se présente dans le codex 140 de Jérusalem (recension I); cette adaptation géorgienne a eu lieu « between the years 800 and 900 after Christ » (p. 49). De cette recension I, rédigée au IXe siècle, mais conservée dans un cod. du XIe siècle, provient de son côté le texte grec de l'histoire de Barlaam et Ioasaph.

Les arguments que M. Lang fait valoir en faveur de sa thèse sont si solides qu'il est presque impossible de lui refuser son assentiment, au moins en ce qui concerne les points essentiels de ses affirmations, tels que l'origine manichéenne du roman, adaptation de la recension I d'après un modèle arabe et la dépendance du texte grec vis-à-vis du géorgien.

Quant au rapport entre les deux recensions géorgiennes (I et II) il a été, jusqu'à présent, l'objet de plusieurs études. D'après Qauḫčišvili et Nucubidze [1] la recension I n'est qu'une amplification de la recension II, opinion provisoire que M. Abuladze et M. Lang ont rejetée à juste titre. Pour Abuladze, la recension II est un simple abrégé tiré de la recension I dans la seconde moitié du XIe siècle au plus tôt; mais à côté de cette assertion qui rencontre plus d'une difficulté insurmontable, Abuladze admet aussi l'existence d'un autre texte comme source immédiate de la recension II.

De son côté M. Lang pense, comme Abuladze, que la recension II est un extrait procédant en ligne directe de la recension I, mais cet extrait a été fait, non au XIe siècle, mais bien au IXe siècle. Il en voit la raison dans le fait que « the language of the *Wisdom of Balahvar* is certainly archaic (archaïsmes dont fait fi Abuladze) and bears strong affinities to the Oldest Version of the Georgian Gospels as preserved in the Adysh Codex copied in A.D. 897 » (p. 49).

Nous n'avons pas l'intention de contester cette conclusion de M. Lang, mais nous nous permettons de faire remarquer que l'état archaïque d'un texte ne peut point dépendre de l'époque où il a été copié, mais plutôt de l'époque où il a été écrit d'original ou traduit pour la première fois, et dans la suite, de sa conservation plus ou moins fidèle dans des manuscrits tardifs.

Partant de ce principe nous proposons de séparer ces deux recensions l'une de l'autre et de les faire remonter en ligne collatérale à une source commune antérieure au IXe siècle.

[1] Voir la note précédente.

En voici les preuves. Outre le fait que l'esprit de composition et l'art de développer un thème accuse une grande divergence chez leurs auteurs, la recension II contient nombre d'additions ou d'omissions qui s'expliqueraient mal si elle découlait immédiatement de la recension I. De plus, les deux recensions ont quantité de passages en commun, mais parfois ces passages sont traités d'une façon si différente par chacune d'elles qu'ils n'ont presque rien à voir l'un avec l'autre, par exemple la parabole de l'éléphant et la tentation d'Iodasaph de la part des femmes (1).

Il en est de même des passages du roman qui ont trait à la Trinité chrétienne et à la Mère de Dieu.

La recension II ne comporte que deux fois (p. 55 et 60) le terme « Trinité », se contentant en général de l'énumération des trois personnes de la Sainte Trinité (formule de baptême!), alors que l'auteur de la recension I se fait un plaisir d'évoquer continuellement la « Sainte Trinité » (p. 27, 52, 59, 60, 71, 111, 132, 136, 139, 165, 168). La différence apparaît d'emblée si l'on compare quelques-uns de ces textes:

I. P. 52: « Dixit rex: et quae est via illa (salutis)? — Dixit consiliarius: *servitium Trinitatis Sanctae*, quae creavit omnes creaturas » (rec. I) (2).

P. 52: « Dixit rex: quae est via illa, dic! — Et dixit: *servitium Dei unius*, qui creavit omnes creaturas » (rec. II) (2).

II. P. 71: « Benedictum et gloriosum ... *nomen Trinitatis Sanctae in aeternum* » (rec. I).

P. 71: « Benedictum et gloriosum *nomen eius* (Dei) in aeternum » (rec. II).

III. P. 111: « Qui credunt *in Sanctam Trinitatem et in legem eius sanctam* » (rec. I).

P. 111: « Qui credunt in *Dominum Nostrum Iesum Christum* » (rec. II).

A l'examen de ces textes on doit convenir qu'un auteur ecclésiastique du IXe siècle n'aurait jamais remplacé l'expression « Trinité Sainte » par « Dieu unique », le contraire étant plus pro-

(1) On s'en rendra compte lorsque les deux textes paraîtront, avec traduction latine, dans le CSCO.

(2) Tous les textes sont données ici en latin, étant donné que le latin s'adapte très bien au géorgien et permet de conserver le même ordre des mots.

bable dans un pays tel que la Géorgie entourée des peuples musulmans, ennemis de la Trinité.

Les formules employées par la recension II montrent en outre qu'elle est plus près de la source monothéiste du récit que la recension I qui est avant tout *trinitaire*.

Il en va de même pour le culte de la Sainte Vierge. Dans la recension II elle n'apparaît nulle part, tandis que dans la recension I la Mère de Dieu est mentionnée au moins par quatre fois (p. 63, 89, 140, 160). En voici deux exemples.

I. P. 63: Balahvar dit à Iodasaph: « Valde timeo nisi intercesserit pro me *Sancta Virgo Maria* et omnes sancti eius » (Christi) (rec. I).

II. P. 89. Iodasaph dit à Balahvar: « Quoniam causa factus es mihi *cognoscendi Dominum Iesum Christum, qui natus est sine semine ex Virgine Maria*... et posuisti me in viam veritatis » (rec. I); p. 89: « Quoniam causa factus es mihi *cognoscendi Deum* et posuisti me in viam veritatis » (rec. II).

Vu la grande vénération que les Géorgiens ont toujours témoignée à la Mère de Dieu, il devient clair comme le jour que l'auteur de la recension II n'aurait pas systématiquement éliminé le nom de Marie s'il avait travaillé sur le texte de la recension I. Tout parte donc à croire que la recension II, dont la dogmatique chrétienne est très rudimentaire, est bien antérieure à la recension I et manifeste un caractère plus neutre que la première.

Que la recension II ne découle point de la recension I, cela ressort aussi de la figure hybride de Balahvar, maître spirituel de Iodasaph. Pour l'auteur de la recension I Balahvar est un ascète chrétien, originaire de Sarandib ou Sarnadib, c'est-à-dire de Sarendîb arabe (île de Ceylan). De Ceylan Balahvar vient à Šolaiti (Savilâbatt ou Sūlābat = Kapilavastu, lieu de naissance de Bouddha dans les Indes septentrionales) où il convertit Iodasaph; après quoi il disparaît comme il est venu, *inconnu de tous, surtout de la cour du roi Abenes et de son entourage*. Le Balahvar de la recension II par contre, est un personnage bien connu à la cour royale: c'est un ancien conseiller du roi Abenes qui l'avait chassé de la cour parce qu'il avait embrassé le christianisme. Quittant les montagnes où il vivait en érémite, il revient en ville, réussit à avoir accès auprès du jeune prince qu'il convertit à la foi chrétienne et puis il retourne de nouveau dans les montagnes, son séjour habituel.

D'après ces données nous avons ici affaire à deux Balahvars; mais un examen attentif des textes géorgiens met le fait en évidence qu'en réalité nous n'avons devant nous qu'un seul et unique Balahvar. En voici les raisons.

En un passage du roman Iodasaph attire l'attention de Balahvar sur le danger que celui-ci court s'il tombe entre les mains de son père Abenes qui hait les chrétiens et qui pourrait le punir de mort pour avoir converti son propre fils; Balahvar répond que les menaces du roi ne lui étaient pas étrangères:

P. 57: « *Quoniam ego novi malignitatem patris tui in me* » (rec. I).	P. 57: « *Quoniam novi* (1) *malignitatem patris tui in me* » (rec. II).

Les mots de la recension II se rapportent sans contestation aucune à la persécution, dont le conseiller Balahvar a été l'objet de la part du roi Abenes. Or, comme le même passage se répète aussi dans la recension I, force nous est de reconnaître que dans les deux recensions nous avons affaire à la même persécution, c'est-à-dire que Balahvar de Ceylan est identique avec Balahvar le conseiller.

P. 43. En parlant de lui-même et de ses correligionnaires Balahvar raconte à Iodasaph: « Nos autem segregati sumus foras in desertis, in motibus... *primum autem fuimus ex regno patris tui*; et cum (ille) audivisset de operibus nostris et de congregatione nostra ad invicem, excitatus est et timuit. ...et quos participes fecit deliciarum et gloriae suae, illi suaserunt (regi), ut nos eiceret, occideret et combureret igne ».

Ce texte n'est conservé que dans la recension longue (I) (2). Ici aussi Balahvar se considère comme un des sujets du roi Abenes qui l'a persécuté avec ses correligionnaires, alors que Balahvar de Ceylan n'a jamais été en butte à de telles vexations (3).

(1) « You know » du livre de Lang, p. 88, est à corriger en « I know ».

(2) Outre ce passage il y a d'autres indices qui semblent prouver que la recension I amplifie et adapte d'après l'arabe un texte géorgien antérieur encore plus développé que le prototype de la recension II; le rapport entre les deux recensions géorgiennes paraît donc plus compliqué qu'on ne croirait de prime abord.

(3) Comparer le changement que le grec (P.G. 96, col. 1017 C) a opéré en cet endroit, bien qu'il suive ici, comme partout ailleurs, le texte de la recension I.

Ensuite, d'après le contenu des textes géorgiens Balahvar est un personnage très connu à Šolaiti. Il suffit de le nommer, Zandan, l'éducateur de Iodasaph, Rak'is un autre conseiller du roi Abenes, le roi lui-même, ils sont tous au courant de l'affaire. Ainsi, quand Zandan fait connaître au roi la conversion du prince: p. 91 « Dixit (regi) id quod vidit et audivit de Balahvar asceta » (rec. I).

P. 91: « Ille (rex) autem dixit: et quis hoc fecit? — (Zandan) autem dixit: Balahvar, quem tu dimisisti, mihi obrepsit, non agnovi et ille decepit istum » (rec. II).

Le passage de la recension est clair, mais non moins claire semble la courte indication de la recension I « l'ascète Balahvar » qui a l'air d'être aussi bien connu du roi que Balahvar le conseiller.

Le grec a bien senti cette difficulté et pour se tirer d'embarras il eut recours à une glose explicative: *'Ακηκόει γὰρ καὶ πρότερον ὁ βασιλεὺς τὰ περὶ τοῦ Βαρλαὰμ καὶ τῆς ἀκροτάτης ἀσκήσεως αὐτοῦ* (col. 1057 D).

Cette glose prouve à l'évidence que le grec dépend ici du géorgien, sinon la glose se trouverait chez le géorgien aussi.

Sur le conseil de Rak'is le roi décide de faire saisir Balahvar et de l'obliger à désavouer publiquement tout ce qu'il avait enseigné à Iodasaph. Dans ce but faisant la chasse à l'ascète disparu, Rak'is tombe sur un groupe d'érémites, mais « Balahvar non erat cum illis, quoniam Rak'is noverat eum » (p. 94 de la rec. I). Si Rak'is connaissait quelque Balahvar, celui-ci ne pouvait être que l'ancien conseiller de son maître, alors que Rak'is ne pouvait, en aucune manière, connaître l'ascète Balahvar de Ceylan, qu'il n'avait jamais vu, puisque le roman n'en dit rien. Le grec suit ici aussi le géorgien et répète la même phrase: (Araches = Rak'is) *ἐγίνωσκε γὰρ αὐτόν* (col. 1061 C).

De plus, toute la mystification avec la personne de Nachor, ascète païen (le double de Balahvar) ne repose, en fin de compte, que sur l'identité de ces deux personnages (Balahvar I et II); car, Rak'is doit l'avoir bien connu pour se croire en état de lui substituer son propre maître Nachor qui, par sa ressemblance avec l'insaisissable Balahvar, se chargera de tromper Iodasaph et de lui faire abandonner la religion chrétienne; à cette fin Rak'is dit au roi: p. 93: « Ego adducam tibi, o rex, hominem unum, quem nemo novit in hac terra, religionis nostrae, qui distingui non potest a Balahvar figura et colore et statura (aetate?), voce et sermone,

cuius nomen Nachor » (rec. I). Presque le même texte se trouve aussi dans la recension II [1].

Toutes ces données ne prouvent-elles pas que Balahvar I est identique avec Balahvar II?

Quelles seraient alors les raisons de cette position curieuse de Balahvar dans les deux recensions géorgiennes?

Tout porte à croire qu'au début la tradition géorgienne n'a connu qu'un seul Balahvar, savoir *Balahvar le conseiller,* mais très probablement, sous l'influence de l'arabe, la recension I a quelque peu modifié les passages sur Balahvar, notamment sur son origine, son entrée en scène et son départ pour Ceylan, *laissant tout le reste, dans le corps du récit, en son état primitif.*

Il semble en outre ressortir de cette constatation qu'au commencement il a existé deux récits différents sur l'origine de Balahvar, un conservé dans la tradition géorgienne, l'autre transmis par l'arabe. C'est la figure faussée de la tradition arabe qui a passé dans la recension I et de celle-ci dans le texte grec qui de son côté se trouva de même vicié.

Il y a lieu d'ajouter ici que l'auteur grec de ce roman suit le texte géorgien de la *recension longue* (I); même là où il le quitte, pour s'abandonner à des excursions de tout genre, il revient toujours à son fil conducteur qu'il ne perd jamais de vue. Parfois il lui arrive de s'attacher de si près au texte géorgien qu'il le traduit littéralement; par exemple l'aspect du corps décharné de Balahvar suggère au géorgien l'image suivante passée dans le grec (p. 85): « *sicut pellis mortui tensa in calamis subtilibus* = ὡς εἴ τις δορὰν τινα περιτείνει ἐν λεπτοῖς καλάμοις (col. 1021 A) [2].

Cependant le grec n'a pas toujours la main heureuse dans les changements qu'il se permet contre le géorgien. La figure de Tʻedma (Theudas) suffit pour le prouver; chez le géorgien ce représentant du paganisme est un ascète vénérable, chez le grec par contre il devient un sorcier abominable adonné à toutes les pratiques de la magie noire (col. 1140).

Outre ce que nous venons de dire, il y a encore une question qui mérite d'être relevée: c'est la position du roi Abenes et son caractère moral dans les deux recensions géorgiennes.

[1] Voir le grec (col. 1060 B) qui se sert du même stratagème.

[2] Cette coïncidence verbale prouve entre autres que l'auteur grec disposait en effet d'une traduction du roman géorgien; comparez de même LANG, *The Life of the Blessed Iodasaph*, p. 399-402.

En opposition complète avec la recension I, la recension II a des égards tout particuliers pour le roi païen Abenes. Contre la première elle proclame qu'Abenes était un roi « pacifique, humble et très miséricordieux envers les pauvres » (p. 1). En rencontrant deux ascètes chrétiens qui tardaient de quitter son pays, Abenes les reprend rudement mais les laisse partir en paix, alors que dans la recension I le roi furieux les fait brûler vifs (p. 17). Partout ailleurs aussi Abenes est plus humain dans la recension II que dans l'autre.

D'où vient cette attitude si conciliante de la recension II envers ce roi païen? Est-elle l'effet d'un caprice incompréhensible ou la répercussion d'une situation déterminée qui la rend même très compréhensible? A notre avis, l'auteur de la recension II écrivait sous l'œil vigilant d'une autorité païenne jalouse de son honneur et de ses prérogatives. Ici nous avons en vue les rois sassanides et leur époque; car depuis le Ve siècle jusqu'à l'invasion des Arabes la Géorgie orientale se trouvait sous la suzeraineté des rois de Perse. Compte tenu de ce fait on comprendra facilement qu'un géorgien, écrivant à cette époque, était tenu de ménager la susceptibilité de ces rois païens. Il est par ailleurs clair que tout le cycle de notre roman ne pouvait se former passant par le pehlevi, qu'à l'époque et sous la domination des Sassanides, dont la fureur avait coûté la vie à Manès lui-même. Au contraire, lorsqu'au VIIIe siècle l'auteur arabe traduisait ce roman du pehlevi, les rois païens de Perse n'existaient plus et l'écrivain arabe de cette époque n'avait plus besoin de les ménager.

Ces conclusions nous mènent à une autre question, à celle notamment qui touche la première apparition de ce roman en langue géorgienne.

Pour N. Marr c'est un texte syriaque qui est à la base de la version géorgienne faite au VII-VIIIe siècle. P. Peeters la faisait dériver d'un original arabe traduit sur le pehlevi. M. Lang partage l'opinion de P. Peeters. D'après eux il n'y a que l'intermédiaire arabe qui explique d'une manière satisfaisante le passage de *B*udasaf en *I*udasaf–*I*odasaf, passage dû précisément à la graphie inconstante de l'alphabet arabe. Faut-il vraiment en passer par là? E. Kuhn ne le croit pas. Dans notre cas, il écarte même l'arabe et propose à sa place soit l'écriture syriaque employée par les Manichéens, soit l'alphabet pehlevi; il écrit: « Sonach bleibt nur die Erklärung durch das syrische Alphabet wo diese Verwechselung

auch ziemlich nahe liegt, oder durch das die abenteuerlichsten Verwechselungen begünstigende Pahlavi-Alphabet; denn auf den Münzen... sind b und y ähnlich genug und auch in der geläufigen Bücherschrift fehlt es nicht an Beispielen, dass b und y mit einander verwechselt werden (1) ».

Il est donc très probable que le texte géorgien primitif procède directement du pehlevi; car c'est un fait connu qu'à l'époque des Sassanides l'influence de la langue et de la littérature iraniennes était assez forte sur les lettres ibères (2).

En tout cas les archaïsmes que l'on relève (3) dans la recension II permettent à peine de lui assigner une date postérieure au VIIe siècle.

MICHEL TARCHNIŠVILI

(1) E. KUHN, *Barlaam und Ioasaph, eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie*, dans *Abhandlungen der Bayerischen Akad. der Wissenschaften*, philos.-philolog. Klasse, 20, 1894, p. 35-36.

(2) M. TARCHNIŠVILI, *La plus ancienne version géorgienne des Actes des Apôtres*, dans *Le Muséon*, 69, 1956, p. 360-363; voir de même notre *Geschichte*, p. 93.

(3) Voir notre *Geschichte*, p. 395-396; LANG, *The Life of the Blessed Iodasaph*, p. 403.

Martyrios-Sahdona.
La vie mouvementée d'un « hérétique » de l'Église nestorienne

L'Église nestorienne connut dans la première moitié du VII[e] siècle l'une des périodes les plus troubles de son histoire. Les caprices tyranniques des derniers monarques sassanides, la brève domination byzantine, la conquête arabe menacèrent coup sur coup d'ébranler ses structures extérieures. Mais en même temps, une crise doctrinale la troublait plus profondément encore: des docteurs aventureux proposaient, entre autres nouveautés, de considérer les deux natures de l'Homme-Dieu comme unies en une seule hypostase. Les controverses soulevées par cette « hérésie » atteignirent leur paroxysme avec la condamnation brutale d'un de ses mentors, prélat brouillon et obstiné: Martyrios-Sahdona.

Ce personnage avait beaucoup écrit; mais de ses œuvres, sans doute détruites, pas une ne survécut sous son nom [1]. Des témoignages contemporains, il ne subsiste que quelques lettres, aveuglées de passion, d'un adversaire. Très vite, sans doute, la vérité officielle avait estompé les souvenirs plus objectifs. Ce n'est plus guère qu'un fantôme déformé par la légende qui hante, deux siècles plus tard, la mémoire des chroniqueurs.

S'il reste quelque espoir de retrouver jamais les traits du personnage historique, ce sera en débrouillant l'écheveau où s'entremêlent les lambeaux de la tradition. Il faudra prendre, l'une après

[1] Plus exactement: rien ne subsiste de Sahdona *sous son nom syriaque*, car les œuvres de Martyrios, conservées, entre autres, par le *cod. Strasbourg 4116* (*syr.*) et éditées par P. BEDJAN (*S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia.* Paris-Leipzig, 1902) doivent être attribuées à Sahdona (cfr *La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme*, dans *Or. Christ. Per.*, t. XXIII [1957], p. 8, n. 2).

l'autre, chacune des sources, en démonter l'armature et en éprouver la solidité. Ce n'est qu'après ce classement que l'on pourra reconstruire un édifice où chaque matériau trouvera sa place.

Pareil travail n'est pas encore fait. La méthode semble avoir été jusqu'ici celle du concordisme. Jusqu'au début de ce siècle, on s'appliquait à harmoniser, après Assemani, les données du *Livre des Fondateurs* de Thomas de Marga avec celles des lettres d'Išô'yahb III (1). Depuis que Goussen a attiré l'attention sur le témoignage du *Livre de la Chasteté* d'Išô'denaḥ de Baṣrâ, on assiste à des efforts d'assimilation de cette source nouvelle (2). La matière résistant, et pour cause, à pareilles tentatives, des critères, souvent discutables, mais rarement discutés, écartent de ces reconstructions les détails jugés ne pas s'en accommoder, ou les plient aux lois d'une chronologie fantaisiste. Baumstark trace un bilan réaliste des résultats obtenus, lorsqu'il reconnaît que les indications biographiques relatives à Sahdona demeurent contradictoires et grevées de difficultés chronologiques (3).

Sans prétendre résoudre toutes ces difficultés, on voudrait esquisser ici une critique des sources, dans l'espoir d'arriver à asseoir plus fermement les données qui en sont susceptibles. Té-

(1) J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, t. III, I (Rome, 1725), p. 453-454. E. A. W. Budge, *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Marga A. D. 840* (Londres, 1893), t. I, p. lxxxvii; t. II, p. 45, n. 3. W. Wright, *Kratkij Očerk Sirijskoj Literatury. Perevod s Anglijskaro* K. A. Turaevoj, *pod Redaktsiej i s Dopolnenijami Prof.* P. K. Kokovzova (*Saint-Pétersbourg*, 1902), p. 119. C. Brockelmann, *Die syrische und die christlich-arabische Litteratur* (*Litteraturen des Ostens*, VIII, 2. S. l., s. d.), p. 50-51.

(2) R. Duval, *La littérature syriaque* (*Bibl. pour l'enseignement de l'histoire eccl. Anc. litt. chrét.*, II. Paris, 1899), p. 371, 238. P. Bedjan, *S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia* (Paris-Leipzig, 1902), p. v-x. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224-632)* (*Bibl. pour l'enseignement de l'histoire eccl.* Paris, 1904), p. 203, 287, n. 1. A. W. Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church, or the Church of the Sassanid Persian Empire (100-640 A. D.)* (Londres, 1910), p. 299-307. N. Pigulevskaja, *Žizn' Sakhdony.* (*Iz istorij nestorianstva VII veka*), dans *Zapiski Kollegij Vostokovedov*, t. III (1926), p. 91-108; je suis heureux de trouver ici l'occasion d'exprimer mes remerciements à Mme Pigulevskaja, qui m'a très aimablement procuré sa précieuse étude, aujourd'hui presque introuvable.

(3) A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte* (Bonn, 1922), p. 221.

moignage contemporain, la correspondance d'Išôyʿahb III doit d'abord retenir l'attention. Quelques traces d'autres sources, également contemporaines, subsistent dans les chapitres que deux histoires monastiques du IXe siècle — celle de Thomas de Margâ et celle d'Išôʿdenaḥ de Baṣrâ — consacrent à Sahdona. Après avoir interrogé les unes et les autres, il restera à examiner un ouvrage de deux siècles plus tardif encore: la *Chronique de Séert.*

I. - IŠÔʿYAHB III D'ADIABÈNE

La correspondance du grand catholicos nestorien Išôʿyahb III († 657/8) constitue une source d'exceptionnelle valeur pour l'histoire d'une époque mal connue. Malheureusement, sa pauvreté en renseignements chronologiques en rend souvent l'utilisation fort pénible [1]. Tel est du moins le cas des lettres relatives à la controverse passionnée qui opposa le grand évêque à l'hérétique Sahdona. Il faut cependant tâcher de fondre leurs allusions en une synthèse cohérente, avant de leur trouver une situation dans les annales de l'histoire nestorienne.

Ces lettres se divisent, *grosso modo*, en deux groupes, de caractère littéraire distinct et répondant, semble-t-il, à deux moments de la crise [2].

[1] La division en trois livres de la correspondance de l'évêque (I), du métropolitain (II) et du catholicos (III) ne peut être d'un grand secours, puisque les dates exactes de ces élections ne sont pas connues. Certaines lettres du recueil paraissent d'ailleurs ne pas se trouver en bonne place. On se référera ici à l'édition de R. DUVAL, *Išôʿyahb Patriarchae III Liber Epistularum* (*Corp. Script. Christ. Or.*, 11/Syr. 11 = Syr. II 64: Textus; 12/Syr. 12 = Syr. II 64: Versio. Paris-Leipzig, 1904-1905).

[2] C'est la plus sûre de leurs données. D'une première phase témoignent les lettres *A l'évêque Mâr Sahdâ* (II, 7) et *Au clergé et aux fidèles de l'église de Maḥôzê d'Arêwân* (II, 6). L'hérétique y est appelé Mâr Sahdâ; sa défection est toute récente; un seul ouvrage est incriminé. Une seconde phase est représentée par trois autres lettres: *Aux évêques de la province du Beit Garmaï, au sujet de Sahdona* (II, 30); *A l'évêque Hôrmizd, au sujet de Sahdona* (II, 28); *Au même, au sujet du zèle à témoigner dans les affaires de l'Église* (II, 29). Ici, l'hérétique reçoit le nom de Sahdona, qu'il conservera chez les historiens postérieurs; il a été exilé en Occident, d'où il vient de rentrer; ses œuvres contre la foi sont innombrables.

L'hérétique entre en scène, au premier acte, sous de bien sombres couleurs. Cet intrigant n'avait pas hésité, pour s'assurer l'évêché qu'il briguait, à se concilier par l'apostasie les bonnes grâces de l'autorité civile. L'hypocrite avait si parfaitement réussi à dissimuler son jeu que, trompé par de flatteuses apparences, Išôʿyahb avait pu le recommander pour l'un des sièges suffragants du Beit Garmaï: Maḥôzê d'Arêwân. Choix inconsidéré, dont l'archevêque d'Arbèle aura bientôt à se repentir amèrement [1] !

Un écrit, un « ouvrage grossier » de Sahdona avait été le manifeste de son adhésion à l'hérésie. Bien que la lecture en eût été réservée à un petit cercle d'amis sûrs [2], le bruit en transpira jusqu'à Išôʿyahb. Ce dernier profita d'un voyage à Maḥôzê d'Arêwân pour exiger de l'auteur qu'il amendât ses erreurs. Le délai était d'un mois [3]; après en avoir passé quatre dans une vaine attente, l'archevêque sentit sa bonne foi se dissiper, d'autant plus que d'autres bruits alarmants commençaient à lui parvenir [4]. Il ne perdit cependant pas tout espoir dans une nouvelle intervention à l'amiable. Le révolté céderait, ou son obstination l'acculerait au pire.

Une ambassade fut décidée. D'anciens condisciples communs furent discrètement députés, porteurs d'une missive instante et impérative [5]. Išôʿyahb y rappelait les derniers événements; il sommait Sahdona de lui faire parvenir sans plus tarder l'ouvrage incriminé, corrigé ou non, sans quoi on se verrait obligé de prendre de graves mesures; il tentait enfin de raisonner cette tête dure

(1) *Lettres*, II, 6 : éd. DUVAL, p. 124; trad., p. 93-94. La province ecclésiastique du Beit Garmaï était située entre les deux Zab, au pied des contreforts du plateau iranien. La position de la ville épiscopale de Sahdona serait inconnue, d'après G. HOFFMANN, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer* (Leipzig, 1880), p. 277 et note 2180. Je ne vois pas sur quoi se base Mgr. A. SCHER, dans son commentaire de la *Chronique de Séert* (*Patrologia Orientalis*, t. XIII, Paris, 1919, p. 636, n. 1), en la situant « sur une colline qui domine le petit Zab, à neuf heures à l'est de Kerkuk ».

(2) *Lettres*, II, 6 : éd. DUVAL, p. 124; trad., p. 93-94.

(3) *Lettres*, II, 6 : éd. DUVAL, p. 126-127; trad., p. 95.

(4) *Lettres*, II, 7 : éd. DUVAL, p. 132; trad., p. 99.

(5) *Lettres*, II, 6 : éd. DUVAL, p. 127; trad., p. 96: « Deux frères chers, élèves du même excellent enseignement que nous reçûmes l'un et l'autre ». *Lettres*, II, 7: éd. DUVAL, p. 132; trad., p. 99: « Notre frère Paul, supérieur de notre couvent, et les frères que je t'ai envoyés ».

par une démonstration en règle de ses erreurs et faisait un dernier appel à son bon sens (1).

Il était trop tard, hélas! pour faire valoir des raisons. L'hérétique se sentait soutenu et se flattait d'impunité. A l'arrivée de l'ambassade, il voulut cependant renouveler son jeu de chattemite (2). Sans doute, Sahdona gardait-il quelque scrupule à entreprendre de front l'autorité ecclésiastique; mais bien naïf, qui n'aurait pris son empressement obséquieux pour de la pure eau bénite de cour! Les preuves n'en allaient point tarder (3), et décider Išôʿyahb à rendre publique l'apostasie du mauvais berger avant qu'elle ne perdît tout le troupeau. Ce fut l'objet d'une longue lettre, adressée au clergé et aux fidèles de l'évêque apostat. Après les avoir convaincus de la mauvaise foi de leur pasteur, le métropolitain d'Adiabène faisait appel à leur loyalisme, leur demandant de chasser du milieu d'eux le fauteur d'hérésie; cette hérésie, il la résumait en quelques mots pour en démontrer l'absurdité et indiquer d'efficaces antidotes; pour la confusion de Sahdona, il joignait à sa propre lettre un exemplaire de celle qu'il avait adressée au rebelle (4).

Pareil langage eût sans doute ému l'opinion quelques semaines auparavant. Il allait, à présent, la soulever contre son auteur. L'hérétique, reçu d'abord avec méfiance, avait su en peu de temps se concilier la sympathie universelle (5). La situation menaçait de prendre les allures d'un soulèvement. L'hérésie ne se cantonnait d'ailleurs pas au diocèse de Maḥôzê d'Arêwân. Au-delà du Tigre, la « sotte erreur de l'unique hypostase » s'insinuait, au nom de Chalcédoine, dans la lointaine Nisibe (6). Naguère, un certain Isaïe

(1) La lettre d'Išôʿyahb résumée ici est celle II, 7 du recueil (éd. DUVAL, p. 131-138; trad., p. 98-103).

(2) *Lettres*, II, 6 : éd. DUVAL, p. 127; trad., p. 96.

(3) *Lettres*, II, 6 : éd. DUVAL, p. 127; trad., p. 96.

(4) Cette seconde lettre d'Išôʿyahb est celle II, 6 du recueil (éd. DUVAL, p. 123-130; trad., p. 93-98). Le rapport avec la précédente (II, 7) est donc clairement indiqué.

(5) *Lettres*, III, 5 : éd. DUVAL, p. 233; trad., p. 168): « Voici qu'ils sont prêts à mourir à tout moment pour Sahdona, alors que pas un (ne mourrait) pour le Christ! ». Il est difficile de dater la lettre dont est extrait cet aveu. Sans doute est-elle postérieure au retour d'exil de Sahdona. Išôʿyahb y semble déjà catholicos. Néanmoins, ce qu'elle dit alors devait déjà être vrai plus tôt.

(6) *Lettres*, II, 9 : éd. DUVAL, p. 142; trad., p. 106.

de Taḥal avait soutenu les erreurs mêmes de Sahdona, jusqu'à ce qu'il fût victorieusement réfuté par Mâr Ḥenanîšôʿ, Mâr Jacques et Mâr Babaï, et ainsi acculé à l'hérésie. Išôʿyahb n'avait-il pas lui-même composé contre les novateurs, à la demande expresse de Mâr Jean, archevêque de Beit Lapaṭ, un grand traité, qui réfutait en bonne logique leurs billevesées (1)?

Mais à présent, le succès de l'hérésie rendait fort précaire l'efficacité de la *Rétorsion des Sophismes*. Le danger devenait pressant. A la différence de l'Église byzantine, l'orthodoxie persane n'avait jamais joui de la protection officielle des pouvoirs civils. Il fallait que Dieu prît en main la cause de la vraie foi. Le miracle se produisit lors d'un concile, tenu dans la capitale par un nouveau prince de l'Église, au cours duquel les novateurs furent bannis, et la vraie foi restaurée (2).

(1) *Lettres*, II, 6; II, 7: éd. DUVAL, p. 130; 133-134; trad., p. 98; 100. La *Chronique de Séert* donne de plus amples renseignements sur cet Isaïe, disciple de Ḥenânâ d'Adiabène [éd. A. SCHER, *Histoire Nestorienne* (*Chronique de Séert*), II, dans *Patrologia Orientalis*, t. XIII (Paris, 1919), p. 511], ainsi que sur Ḥenanîšôʿ le moine et ses écrits (*ibid.*, p. 534-536). Babaï le Grand est mieux connu. L'ouvrage d'Išôʿyahb est mentionné *ibid.*, p. 636 et dans le *Livre des Fondateurs* de Thomas de Margâ (*Hist. mon.*, IV, 25: éd. BUDGE, citée ci-dessus, [p. 94, n. 1], p. 251; trad. p. 465).

(2) *Lettres*, II, 21: éd. DUVAL, p. 170-171; trad., p. 125-126: « Hier encore, (la foi orthodoxe) était menacée d'affection mortelle par les évêques perturbateurs. Mais le Seigneur, ayant regardé du haut du ciel les déprédateurs de sa vraie foi, enleva les uns à une vie nuisible par une mort tranquille, en arracha d'autres à une vie batailleuse par le coup de la condamnation, en chassa et expulsa d'autres dans les provinces occidentales de l'État hérétique, en diffama d'autres et les réduisit au silence en faisant s'écrouler leur espoir premier, et accorda à sa vraie foi la gloire qui lui convenait. Désormais, l'unité d'hypostase dans le Christ Notre-Seigneur ne se prêche plus parmi nous comme auparavant, ni par écrit, ni de vive voix. Le Christ Notre-Seigneur a vengé la frustration, dans l'abaissement de sa puissance divine, de ce qu'il est vraiment [c'est-à-dire, probablement, la privation de l'hypostase humaine, entraînant le théopaschisme: cfr *La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme* dans *Or. Christ. Per.*, t. XXIII (1957), p. 9-10] par la prière du saint prince qu'il a établi au milieu de son Église. Devant nous tous, avec un grand cri, ce prince saisit de ses mains saintes la Croix du Seigneur, dans le sanctuaire de la Croix du Seigneur à Séleucie et, tandis que nous disions tous: Amen! il demandait instamment et à grands cris au Seigneur, qui a opéré le salut du monde sur la Croix, vengeance contre les perturbateurs de l'Église et les corrupteurs de la foi droite ». Cet événe-

L'assemblée de Séleucie aurait dû mettre l'épilogue à un douloureux conflit: il n'en marqua qu'un court entracte. Ses suites violentes n'avaient pas apaisé les esprits, et l'on s'en aperçut bientôt. Sahdona appartenait au groupe des exilés; il vivait à l'étranger. Certes, il avait fourni assez de preuves de son opiniâtre malice (1); dans son exil, des témoins en faisaient foi (2), il se dépensait à une active propagande en faveur de ses idées, multipliant pamphlets et conférences blasphématoires pour la vraie foi (3). Il gardait pourtant en Perse des partisans influents. On entendait chuchoter son nom dans les sphères de la hiérarchie. Peu à peu, un mouvement se dessinait en faveur d'une amnistie, d'un rappel, d'une réhabilitation. Le catholicos lui-même était circonvenu. Finalement, on envoya chercher l'hérétique, à la grande indignation des résistants de la première heure, dont Išô'yahb était le chef moral (4).

La modestie aurait été, en l'occurrence, la bonne politique, mais Sahdona, grâcié, ne l'entendait pas sur ce ton. De mauvaises langues allaient répétant des propos injurieux qu'on lui avait entendu dire, à l'annonce de son pardon (5). Cette arrogance servait ses adversaires. Elle eut raison des velléités favorables de ses partisans. A son retour, l'insolence de ses manières auprès du catholicos perdit cet orgueilleux. Il fut tout heureux de pouvoir retrouver, dans la cité d'où on l'avait naguère chassé, l'accueil chaleureux de ses anciennes ouailles (6).

---

ment appartient-il à la controverse relative à Sahdona? Aucun nom n'est cité. Néanmoins, l'hérésie est, ici et là, celle de l'unique hypostase et l'on sait, par ailleurs, que Sahdona fut expulsé en Occident comme certains des évêques dont il est parlé ici.

(1) *Lettres*, II, 30: éd. DUVAL, p. 210; trad., p. 152.

(2) *Lettres*, II, 28: éd. DUVAL, p. 203; trad., p. 148.

(3) *Lettres*, II, 30: éd. DUVAL, p. 210; trad., p. 152, 153: « La terre entière est pleine de ses écrits contre notre foi », écrits « plus nombreux que ceux de Xénaïas (= Philoxène) contre nos Pères ».

(4) *Lettres*, II, 30: éd. DUVAL, p. 210; trad., p. 152-153.

(5) *Lettres*, II, 28: éd. DUVAL, p. 203-204; trad., p. 148: « Comme ceux avec qui il s'exerçait lui demandaient: ' Si telle est ta foi, pourquoi vas-tu chez les Perses? ', il répondit, avec une orgueilleuse assurance: ' Je vais leur enseigner la foi! ' ».

(6) *Lettres*, II, 30: éd. DUVAL, p. 210; trad., p. 153. Ce texte ne dit pas clairement si Sahdona obtint à nouveau juridiction sur son siège, ou si, au contraire, il plaça les autorités devant le fait accompli.

En attendant, sa situation canonique demeurait délicate. Aucune abjuration définitive n'avait pu lui être achetée. N'y avait-il pas scandale à tolérer un état de fait si humiliant pour la « grande Église »? Devait-on, d'ailleurs, désespérer à jamais d'un rapprochement? N'exiger qu'une formule imprécise, de vagues excuses, on aurait consenti à ces concessions, du moment que l'hérétique se montrât plus accommodant. On prépara donc un formulaire, que l'on allait tenter de lui faire approuver en synode. Le catholicos n'était pas le moins ardent des irénistes (1).

Mais Išôʿyahb et le parti rigoriste ne pouvaient souffrir pareille déchéance. L'archevêque d'Adiabène lança aux Pères un cri d'alarme. Dans une longue lettre, il les adjurait de ne pas commettre une erreur irréparable; il rappelait les multiples volte-face de l'exécrable Sahdona depuis les cinq ans que durait sa révolte, ironisait sur l'inconscience tragique de ses partisans: heureusement, cette fois, l'hérétique lui-même refusait les conditions qu'on lui imposait, il reprenait son jeu d'intimidation, venait effrontément imposer ses exigences au synode. Cela suffirait-il à dessiller les yeux (2)?

Cet appel si pressant ne rencontra pas d'écho dans une assemblée dont les convictions n'étaient sans doute plus à faire. Išôʿyahb comprit qu'il ne fallait plus tenter de l'attaquer de front. Un seul évêque, Hôrmizd, lui avait répondu (3): c'est par lui qu'il essaya de convaincre le synode, dans une lettre plus instante encore que la première. Il y mettait en garde contre une fausse pitié, caricature de la vraie charité; il rappelait les suites tragiques que de semblables réconciliations avaient jadis amenées pour l'Église; il terminait en faisant confiance à l'assemblée (4).

La dépêche d'Išôʿyahb croisa une missive de Hôrmizd. Les courriers apprirent à l'archevêque que le catholicos se trouvait avec Sahdona au couvent de Mâr Siméon, où les Pères se disposaient à les rejoindre. L'heure était critique. Un dernier appel partit vers Hôrmizd: Išôʿyahb y implorait qu'on ne fît rien

(1) *Lettres*, II, 30: éd. DUVAL, p. 208; trad., p. 151.

(2) Cette troisième lettre d'Išôʿyahb est celle II, 30 du recueil (éd. DUVAL, p. 208-214; trad., p. 151-155).

(3) *Lettres*, II, 28: éd. DUVAL, p. 206; trad., p. 150.

(4) Cette quatrième lettre d'Išôʿyahb est celle II, 28 du recueil (éd. DUVAL, p. 202-206; trad., p. 147-150).

sans le consulter, si l'on ne voulait pas être cause de la ruine de l'Église [1].

C'est à ce moment critique que s'interrompt brutalement la correspondance du grand prélat. On aimerait ne pas rester sur sa faim et connaître l'issue du synode décisif de Mâr Siméon. Il se peut qu'en dépit de tout l'appui dont il jouissait en haut lieu, Sahdona y fut condamné. Si sa déposition définitive ne date pas de cette occasion, elle ne put suivre de longtemps l'élévation d'Išô'yahb au catholicat.

Les passages qui viennent d'être résumés constituent donc ce qui reste de l'unique source contemporaine de la controverse. Née au gré des circonstances, cette correspondance perd avec elles le plus clair de son intelligibilité; mal conservée, peut-être, elle risque de fausser les perspectives. Unilatérale, œuvre d'un adversaire, son ton virulent, emphatique, passionné la rend fort sujette à caution. Plutôt que les jugements qu'elle porte, plutôt que l'apologie qu'elle construit, on retiendra le dessin général des faits dont elle témoigne, parfois malgré elle. Ces faits s'ordonnent de la façon suivante:

Peu après son élévation au siège de Maḥôzê d'Arêwân, Sahdona rend publiques des positions christologiques divergeant de celles du catéchisme officiel de l'Église perse. Ces positions s'inscrivent, d'ailleurs, dans un courant qui déborde les frontières de son évêché et de sa génération [2]. Après un synode tenu à Séleucie, il est contraint de s'exiler.

[1] Cette cinquième et dernière lettre d'Išô'yahb relative aux événements qui nous occupent est celle II, 29 du recueil (éd. DUVAL, p. 206-207; trad., p. 150-151). La reconstitution proposée ici sur la base des *Lettres*, II, 28-30, reste hypothétique. Le rapport entre la lettre au synode (II, 30) et les deux lettres à Hôrmizd (II, 28-29), pas plus que celui entre ces deux dernières elles-mêmes, n'est nulle part clairement affirmé. Toutefois, la première lettre à Hôrmizd (II, 28) apprend qu'Išô'yahb a déjà écrit aux Pères sur le même sujet: il peut très bien s'agir de la lettre au synode (II, 30), qui manifeste la même préoccupation de s'opposer à la réintégration dans l'Église de l'hérétique rentré d'exil. La seconde lettre à Hôrmizd (II, 29) reflète, elle aussi, ce contexte. La missive envoyée par les frères, qu'Išô'yahb y déclare avoir reçue, peut très bien s'identifier avec la première lettre à Hôrmizd (II, 28).

[2] Pour l'aspect proprement théologique de la question, nous nous permettons de renvoyer à l'article déjà cité: *La christologie de Martyrios-*

Rappelé en Perse, Sahdona est sollicité de se rétracter et, peut-être, sur un refus, condamné en synode au couvent de Mâr Siméon. L'évolution du drame est assez rapide: depuis le moment où s'ébruite la révolte du nouvel évêque jusqu'à son rappel d'exil, il ne s'est guère écoulé plus de cinq ans. Quelle date assigner à ces événements?

Le synode de Séleucie, qui précède de peu l'ostracisme de l'hérétique, fut lui-même convoqué peu après le sacre d'un nouveau catholicos, peut-être même à l'occasion de cette cérémonie (1). Aucun nom n'est donné. Il ne peut pourtant s'agir que de l'un des deux prédécesseurs immédiats d'Išôʿyahb III: Isôʿyahb II ou Maremmeh. Le premier avait été élu en 628, peu après la mort de Khusrô II Abharvêz, à la suite d'une vacance de siège de près de vingt années; le second le fut en 643/4 ou en 646/7 (2).

C'est vers le catholicat de ce dernier que ferait pencher le contexte historique du synode de Mâr Siméon. Dans sa lettre à l'assemblée, Išôʿyahb semble faire allusion aux revers de la politique monothélite de l'Église byzantine:

« Écoutez: je vais vous annoncer une nouvelle récente et admirable, que Dieu vient d'opérer dans son Église à la fin des temps, pour confirmer le témoignage de sa foi dans le monde [...]. Ces démons qui, depuis trois siècles environ, depuis les jours de Cyrille, corrompaient, en pays romain, la parole de la foi en professant une hypostase — c'est-à-dire, une nature — et autres choses semblables, Dieu vient de les en chasser par sa grande puissance.

Sahdona dans l'évolution du nestorianisme, dans *Or. Christ. Per.*, t. XXIII (1957), p. 5-32.

(1) *Lettres*, II, 21: éd. DUVAL, p. 170; trad. p. 126 (cité ci-dessus, p. 98, n. 2).

(2) L'incertitude de cette seconde date provient des divergences des chroniqueurs. L'*Anonyme de Guidi*, la *Chronique de Séert*, etc., placent le décès d'Išôʿyahb II en 646/7; Élie de Nisibe, Bar Hebraeus, etc., en 643/4. ʿAmr le fait mourir l'an 985 des Séleucides (= 646/7) et la première année du califat de ʿOthmân (= 644/5)! Le pontificat de Maremmeh dura trois ans (trois ans et demi, pour l'*Anonyme de Guidi*) (cfr T. NOELDEKE, *Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik* dans *Sitzungsber. der phil.-hist. Classe der kaiserl. Ak. der Wiss.*, t. 128 [Vienne, 1893], IX, p. 38 et n. 3).

« Il a en même temps rayé des dyptiques dans toute l'Église de l'empire romain Cyrille, Sévère et leurs semblables, morts dans l'impiété. Ceux qui vivent encore et professent les mêmes (erreurs), il les a envoyés en exil dans diverses régions de l'empire romain, patriarches, évêques ou n'importe qui. Nous avons de cela des témoins oculaires, j'entends, nos frères moines, qui ont voyagé par toute la terre et viennent de rentrer chez nous.

« Voici qu'à présent Rome la grande [...], toute l'Afrique [...], Constantinople et tout son territoire [...], Jérusalem [...], beaucoup de Palestiniens et de Syriens professent d'un consentement unanime la dualité d'hypostases, d'énergies et de propriétés dans le Christ » (1).

Tout cela est décrit avec beaucoup d'emphase, mais le témoignage des moines-pèlerins doit avoir quelque fondement dans la réalité. Pour myopes qu'aient été leurs yeux nestoriens, ils n'ont pu prendre les concessions d'Héraclius et de Serge au monénergisme pour autant de désaveux de l'« unité d'énergie ». Les événements qu'ils ont rapporté à Išô'yahb ne peuvent appartenir qu'à un épisode de la résistance orthodoxe à la politique monothélite de Byzance (2). Or, la résistance ouverte ne commence guère avant l'élection de Sophrone au siège patriarchal de Jérusalem (634). Išô'yahb parle de Rome, de Constantinople, de l'Afrique. On sait qu'à Rome le pape Jean IV (640-642) fut sans doute le premier à manifester son opposition à l'Ecthèse (3). Constantinople ne parut s'émouvoir à son tour que lorsque l'émeute en chassa le patriarche Pyrrhus (641). Ce dernier se réfugia en Afrique, où le moine Maxime se dépensait en faveur de l'orthodoxie; c'est là qu'après sa discussion victorieuse avec Pyrrhus (645), l'infatigable champion provoquait concile sur concile.

La démission, toute politique, du patriarche impérial pouvait sembler à des observateurs lointains une victoire de l'orthodoxie

(1) *Lettres*, II, 30: éd. DUVAL, p. 212; trad., p. 154.

(2) C'est d'ailleurs ce qu'a bien vu J. S. ASSEMANI (*Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, t. III, I [Rome, 1725], p. 123), tout en estimant tendancieuse la version des faits donnée par le patriarche (« Hoc, puto, purum mendacium est »).

(3) Il obtint probablement de Constantin III († 641) la promesse — non tenue dans la suite — de retirer l'Ecthèse (cfr I. KULAKOVSKIJ, *Istorija Vizantij*, t. III [Kiev, 1915], p. 174).

diphysite. Il se peut également que l'Ecthèse, en faisant glisser la question de l'unique énergie sur celle de l'unique volonté, ait paru aux nestoriens une concession à l'une de leurs idées les plus chères.

C'est donc peu après la mort d'Héraclius (641) qu'il faut situer le synode de Mâr Siméon. L'Église perse se trouve alors sous la houlette du catholicos Maremmeh.

C'est également vers l'époque du patriarchat de Maremmeh que quelques autres allusions de la correspondance d'Išôʿyahb orientent la controverse qui nous occupe. Une lettre que l'archevêque d'Adiabène adresse à ce prélat semble encore contemporaine de la crise (1). Élu lui-même au catholicat, Išôʿyahb III a encore à compter avec les séquelles de l'hérésie, à laquelle il avait probablement donné le coup de grâce (2). Au nouvel évêque de Maḥôzê d'Arêwân, il demande de distribuer son salut par la force à ceux qui n'en veulent point (3).

Tout cela s'accommode bien mal d'un concile de Séleucie présidé par Išôʿyahb II au début de son catholicat (628), si l'on songe que moins de cinq ans séparent cette assemblée du synode de Mâr Siméon (4). Brisée sous le patriarchat de Maremmeh ou d'Išôʿyahb III, la courte révolte de Sahdona n'avait pu provoquer une condamnation en concile vingt ans auparavant. Le synode de Séleucie dut donc avoir lieu au début du catholicat, non d'Isôʿyahb II,

(1) *Lettres*, II, 26: éd. DUVAL, p. 198; trad., p. 144: « Il nous suffit du triste cas de Sahdona, dont la sotte erreur nous infecte encore ».

(2) *Lettres*, III, 5: éd. DUVAL, p. 230-231; trad., p. 167. Il semble qu'Išôʿyahb se soit vu passablement houspillé, lors d'une visite pastorale, par la populace de Maḥôzê d'Arêwân, demeurée fidèle au souvenir de son ancien évêque: « Ils n'ont pas respecté nos cheveux blancs, et le titre honorable que nous portons ne les a pas retenus! ».

(3) *Lettres*, III, 12: éd. DUVAL, p. 244; trad., p. 177. Pour la tradition nestorienne, Sabâ aurait été nommé évêque de Maḥôzê d'Arêwân lors de l'exil de Sahdona et serait mort peu après, en sorte que l'hérétique aurait pu réintégrer son siège. Aucune des lettres d'Išôʿyahb ne suggère chose semblable. La seule d'entre elles adressée à Sabâ (III, 12: éd. DUVAL, p. 243-244; trad., p. 176-177) fait, au contraire, partie du régeste d'Išôʿyahb *catholicos*.

(4) La remarque est faite incidemment dans la *Lettre* II, 30 (éd. DUVAL, p. 209; trad., p. 152), adressée au synode de Mâr Siméon, que la révolte de Sahdona dure depuis cinq ans.

mais de Maremmeh (1). Pour pauvres et incertains que soient les indices chronologiques, ils amènent donc à situer la controverse entre les années 640 et 650. L'analyse des témoignages suivants ne va faire que les confirmer.

II. – THOMAS DE MARGÂ

L'histoire monastique, composée par Thomas de Margâ avant la mort du catholicos Abraham III († 850) est familière à tous les historiens de l'Église nestorienne (2).

Thomas décerne à la mémoire de Saḥdona trois chapitres de son *Livre des Supérieurs*. La vie de l'hérétique ne lui semble pas connue directement par les lettres d'Išô'yahb III. Par contre, une autre source contemporaine de son héros a été mise à contri-

---

(1) Contre cette date, on pourrait faire valoir le fait qu'Išô'yahb II se réfugia à Karkâ-de-Beit-Selôk après la prise de Séleucie par les envahisseurs arabes (Noeldeke, *Die ... Chronik* [cité ci-dessus, p. 102, n. 2], p. 34). Mais s'agit-il là d'un transfert de siège? Rien ne le prouve. Le départ du patriarche est, au contraire, expliqué par la famine et la peste que la guerre avait introduites dans la capitale. Le siège primatial dut rester Séleucie jusqu'à ce que Timothée I le transférât dans la Bagdad des Abbassides. Autre difficulté: le concile de Séleucie tint ses assises dans le sanctuaire de Sainte-Croix. Le président du synode, qui saisit la précieuse relique en invoquant la vengeance divine contre les perturbateurs de l'Église n'était-il pas Išô'yahb II, puisque la Croix fut restituée à Héraclius en 630 au plus tard (cfr G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* [*Byz. Handbuch im Rahmen des Handb. der Altertumswiss. begr. von* W. Otto, I, 2. Munich, 1952], p. 84)? En réalité, il semble bien que le trophée, apporté de Jérusalem en Perse par Farrukhân-Šarvarâz, fut déposé, non dans l'église de Sainte-Croix, mais bien dans le trésor du superstitieux Khusrô II Abharvêz. L'argentier Yazdên, fidèle ami des chrétiens, avait pu en détacher un morceau. Il en offrit, entre autres, une parcelle, sertie dans un précieux reliquaire, à Babaï bar Nisibaïê (cfr Noeldeke, *Die ... Chronik*, p. 25, 31, 33). Par ailleurs, le sanctuaire de Sainte-Croix devait exister d'ancienne date, et son titre se justifier par la possession d'une relique, forcément autre que celle de Jérusalem.

(2) Composée avant la mort du catholicos Abraham III († 850), car Thomas, qui fut créé par ce prélat métropolitain du Beit Garmaï, était encore son secrétaire lorsqu'il composa son *Histoire*. Les références renverront à l'édition de E. A. W. Budge, *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Marga A.D. 840* (2 vol., Londres, 1893).

bution, que l'historien consciencieux prend soin d'indiquer dès le départ: « Sahdona, comme nous l'avons appris par l'*Histoire de Bar ʿEdtâ*, était (originaire) de Halmôn, village du Beit Nûhadrê » (1).

Cette référence inaugure les pages que Thomas consacre à son héros. Il les clôt, quelques chapitres plus loin, en faisant appel à la même autorité: « Et lorsque saint Mâr Išôʿyahb d'Adiabène fut établi catholicos, il chassa Sahdona de l'Église, selon la prophétie qu'en avait faite saint Rabban Bar ʿEdtâ, le vrai ascète » (2).

L'*Histoire de Rabban Bar ʿEdtâ*, œuvre de son disciple Jean le Perse, n'a pas survécu; mais un résumé, versifié, probablement au cours du XIe siècle par un certain Abraham de Zâbê, en reproduit sans doute les grands traits (3). Quelques lignes y traitent de l'hérétique; les derniers mots de Thomas n'en étaient que l'écho:

« Sahdona, du couvent de Mâr Jacques (c'est-à-dire, Beit ʿAbê), dont il écrivit l'histoire. Après la mort (de Mâr Jacques), il prêcha l'hérésie. Rabban Bar ʿEdtâ le fit venir, le reprit et réprimanda, mais il n'obéit point. (Rabban) lui dit: " Le Christ va te chasser de l'Église sainte ".

« Après la mort du vieillard saint Mâr Bar ʿEdtâ, (Sahdona) devint évêque de Mahôzê d'Arêwân ('yrwn), du Beit Garmaï. On trouva l'ouvrage de Sahdona, exécrable, impie et pernicieux, aux jours du saint maître Maremmeh, le catholicos.

« Et lorsque le bienheureux Mâr Išôʿyahb d'Adiabène, enflammé de zèle contre lui, fut établi catholicos, il chassa Sahdona de l'Église. En lui s'accomplit effectivement la parole du saint vieillard, qui avait dit (à Sahdona): " Tu seras chassé de l'Église par un anathème définitif " » (4).

(1) *Hist. mon.*, I, 34: éd. BUDGE, p. 61-62; trad., p. 110.

(2) *Hist. mon.* II, 6: éd. BUDGE, p. 73; trad., p. 130.

(3) Il est édité et traduit par E. A. W. BUDGE, *The Histories of Rabban Hormizd the Persian and Rabban Bâr-ʿIdtâ* (*Luzac's Semitic Text and Translation Series*, t. IX [texte] et X, [traduction]. Londres, 1902). Dans son *Étude supplémentaire sur les écrivains syriens orientaux* (*Revue de l'Orient chrétien*, t. XI [1906], p. 13-14), Mgr. A. SCHER a résolu l'énigme que posait aux historiens la personnalité de Bar ʿEdtâ.

(4) *Hist. R. Bar ʿEdtā*, XXIV, v. 1025-1036: éd. BUDGE, p. 156; trad., p. 235-236.

Bar ʿEdtâ mourut au début de l'année 611 (1). Sa prophétie, si prophétie il y eut (2), fut longue à se réaliser. Ce n'est que quelque trente-cinq ans plus tard que l'auteur de l'*Histoire* aurait vérifié l'accomplissement de l'anathème prédit par son maître. Il est, en tout cas, remarquable que le dénouement de la crise soit daté des pontificats de Maremmeh et Išôʿyahb III. Pareil contexte corrobore les données chronologiques déjà dégagées de la correspondance de ce dernier.

Thomas de Margâ, qui reprend à sa source ces indications, pose involontairement d'autres jalons précieux. En écrivant l'histoire de Beit ʿAbê, il avait sous les yeux une Vie de Mâr Jacques, fondateur et premier supérieur du célèbre couvent nestorien, ouvrage composé par Sahdona (3). L'*Histoire de Rabban Jacques* ne pouvait avoir été écrite qu'après la mort du grand abbé, et par un auteur à qui la vie monastique accordait encore les loisirs dont allaient le priver les soucis de l'épiscopat.

Du maître qui lui avait jadis conféré l'habit monastique, Sahdona avait d'ailleurs eu l'honneur de prononcer l'oraison funèbre. A la lire, Thomas pouvait encore en savourer le charme et l'éloquence (4). Les talents du moine orateur lui méritèrent également la charge d'un second panégyrique, celui de Jean, deuxième supérieur de Beit ʿAbê. A la mort de ce dernier, Sahdona devait encore être membre de la communauté au nom de laquelle il parlait (5).

On sait que Jacques de Beit ʿAbê mourut après avoir gouverné pendant vingt-cinq ou trente ans le monastère qu'il avait

(1) Cfr BAUMSTARK, *Geschichte* ... (cité ci-dessus, p. 94, n. 3), p. 203.

(2) Cette « prophétie » n'est sans doute qu'un trait légendaire. Aux yeux de l'auteur de l'*Histoire de Rabban Bar ʿEdtâ*, la prédiction du maître vénéré, en même temps qu'elle faisait honneur à ses dons de clairvoyance, devait fournir une justification apologétique à la condamnation de Sahdona par Išôʿyahb — condamnation dont cet auteur était contemporain. A l'époque de la mort de Bar ʿEdtâ (s'il est vrai qu'il mourut en 611), Sahdona n'était sans doute encore qu'un jeune écolier. On va bientôt mieux le comprendre.

(3) *Hist. mon.*, I, 6; I, 24; II, 33: éd. BUDGE, p. 25, 47, 113; trad., p. 45, 82, 247.

(4) *Hist. mon.*, I, 34: éd. BUDGE, p. 62; trad., p. 110.

(5) *Hist. mon.*, I, 31: éd. BUDGE, p. 58, trad., p. 102.

fondé (1). D'abord moine du célèbre couvent de Rabban Abraham au mont Izalâ, le futur abbé en avait été chassé jadis par un supérieur trop zélé, qui n'était autre que le grand Babaï. La tradition attribuait à une méprise de ce célèbre réformateur l'expulsion qui fut à l'origine de la fondation de Beit ʿAbê. Elle sauvait ainsi la réputation d'une de ses gloires, en même temps que celle de l'ancêtre du célèbre monastère. Toujours est-il que le souvenir de rapports entre ces deux personnages a toute chance d'être fondé. Or, il est difficile d'admettre que Babaï ait déjà exercé son activité réformatrice à la fin du sixième siècle, comme le donnerait à supposer Thomas de Margâ, qui place les événements dont il vient d'être question en la cinquième année de Khusrô II Abharvêz (595/6) (2). M. Labourt propose de reculer cette date d'une dizaine d'années (3). On peut, sans hésiter, se montrer de dix ans plus généreux encore, jusqu'à placer la mort du second supérieur de Beit ʿAbê au plus tôt vers 635 (4). Il est, en tout cas, certain qu'elle eut lieu sous le catholicat d'Išôʿyahb II (628-643/4 ou 646/7). C'est ce qu'indique une lettre, où il est fait allusion à ce catholicos, écrite par Išôʿyahb III, ancien membre, lui aussi, du couvent de Beit ʿAbê. Déjà évêque, il exhorte ses anciens confrères à reconnaître l'autorité du second supérieur, Jean, nouvellement installé (5). Ce dernier ne resta que six mois à la tête du monastère (6) et dut mourir peu après (7); Sahdona fut appelé à en réciter l'oraison funèbre. Son successeur fut un certain Paul. C'est sans doute sous

(1) D'après Thomas de Margâ (*Hist. mon.*: éd. BUDGE, p. lxxiii, sans référence).

(2) *Hist. mon.*, I, 23; éd. BUDGE, p. 46-47; trad., p. 79-80. Thomas prétend avoir soigneusement vérifié cette date.

(3) J. LABOURT, *Le christianisme* ... (cité ci-dessus, p. 94, n. 2), p. 320, n. 1.

(4) M. Labourt lui-même (*op. cit.*, p. 319) fait mourir Dadîšôʿ, prédécesseur de Babaï comme supérieur au Mont Izalâ « probablement entre 615 et 620 ». Il n'y a donc aucune témérité à retarder la fondation de Beit ʿAbê jusqu'en 615. L'absence d'une étude d'ensemble sur le monachisme nestorien à partir du VIe s. se fait cruellement sentir.

(5) *Lettres*, I, 18: éd. DUVAL, p. 29-34: trad., p. 27-30. Le catholicos dont cette lettre fait une mention passagère ne peut être qu'Išôʿyahb II, qui vint mettre fin à un interrègne de près de vingt ans (609-628).

(6) *Hist. mon.*, I, 31: éd, BUDGE, p. 58; trad. p. 102.

(7) Il avait près de soixante-dix ans lorsqu'il en devint l'abbé (cfr *Hist. mon.*, éd. BUDGE, p. lxxvii).

ce Paul que Sahdona quitta Beit ʿAbê pour devenir évêque de Maḥôzê d'Arêwân; Išôʿyahb III, devenu métropolitain d'Adiabène, consulte un abbé de ce nom sur la conduite à tenir vis-à-vis de l'hérétique et le charge, on s'en souvient, d'une ambassade destinée à le fléchir (1).

Tous ces indices s'accordent donc à enserrer la crise hérétique de Sahdona entre les années 635/40, période avant laquelle le futur évêque de Maḥôzê d'Arêwân est encore moine à Beit ʿAbê, et 645/50, époque des catholicats de Maremmeh et Išôʿyahb III, par qui le ban final est prononcé contre le révolté, d'après l'*Histoire de Rabban Bar ʿEdtâ* aussi bien que d'après Thomas de Margâ.

Notre historien ne se rend donc pas compte, sans doute, de la contradiction où il s'engage en faisant de Sahdona un des évêques membres de l'ambassade d'Išôʿyahb II auprès d'Héraclius (630). Le récit en impose pourtant, à première lecture, par des dehors érudits; on nous permettra de le citer ici *in extenso*, afin de pouvoir l'examiner plus à l'aise.

« Voyage de Mâr Išôʿyahb et des évêques ses compagnons chez les Romains

« Lorsque Išôʿyahb de Gedâlâ fut établi catholicos (628), les fidèles de Ninive, après la mort de leur Seigneur évêque, se choisirent pour guide et chef du bercail Mâr Išôʿyahb, disciple de Rabban (Jacques de Beit ʿAbê), fils du vénérable Bastôhmag, de bonne mémoire, noble de Kufalyâ, ville d'Adiabène. Les gens de Maḥôzê d'Arêwân, ville du Beit Garmaï, (se choisirent) Sahdona, disciple de Rabban, dont nous avons parlé un peu plus haut.

« Lorsque Šîrôy fut établi roi, il désira et résolut de vivre en paix dans son royaume et d'abandonner (la politique de) troubles, de querelles, de fraudes et de violences qu'avait menée Kûsrô son père. Par ses ordres et sa volonté de pacification, la tranquillité se fit pour toutes les Églises soumises au pouvoir des Perses, et on établit comme patriarche Mâr Išôʿyahb de ʿArbâyâ.

« Le roi Šîrôy pria le catholicos de choisir dans l'empire d'Orient quelques métropolitains et évêques qui se rendraient, à ses frais et avec les honneurs royaux, en pays romain, porteurs de lettres

(1) *Lettres*, II, 7: éd. Duval, p. 132; trad., p. 99 (cfr. ci-dessus, p. 96, n. 5).

de paix du roi, pour écarter et effacer toutes les hostilités et inimitiés passées entre Perses et Romains, et pour que leur sagesse semât la paix dans les deux pays.

« Mâr Išôʿyahb, obéissant au commandement du doux roi Šîrôy, réunit Mâr Cyriaque, évêque métropolitain de Nisibe, Mâr Paul, métropolitain d'Adiabène, Mâr Gabriel de Karkâ-de-Beit-Selôk, avec quelques évêques instruits, intelligents et expérimentés.

« Les susdits métropolitains et évêques partirent avec le catholicos, et parmi eux, notre saint Išôʿyahb de Ninive et Sahdona.

« Et ainsi, avec l'aide du Christ Notre-Seigneur, le Maître des siècles, guide et providence des deux pays et du monde entier, fit trouver grâce à ces pasteurs aux yeux des Romains. On les reçut et on les écouta comme des anges de Dieu. Et ainsi, ces saints furent récompensés de tous les soucis et des lourdes fatigues de ce long voyage. Ils repartirent en paix, chacun de son côté, pour leur diocèse » [1].

L'ambassade dont il s'agit ici a toutes garanties d'historicité. Les chroniqueurs byzantins, arméniens, syriaques et arabes sont unanimes à mentionner des négociations diplomatiques entre les derniers Sassanides et l'empereur Héraclius, négociations de paix a priori vraisemblables après l'écrasante défaite de Khusrô II Abharvêz (627). Les sources syriaques et arabes s'accordent à désigner Išôʿyahb II comme plénipotentiaire de l'une de ces missions. Leur accord cesse lorsqu'il s'agit de déterminer le souverain qui députa l'ambassade, le but précis qu'elle avait à remplir, l'endroit où elle rencontra l'empereur [2].

Mais l'examen critique de ces divergences secondaires importe peu à notre propos. Il est plus intéressant de remarquer la fragilité du récit de Thomas de Margâ. Il suffit de le parcourir pour y deviner plusieurs couches littéraires malhabilement rejointoyées.

Les renseignements sur le sacre épiscopal d'Išôʿyahb III et de Sahdona sont amenés pour introduire à l'histoire des rapports entre ces deux personnages. Le manque de perspective de ce paragraphe, qui semble bloquer en un seul tous les événements, n'est

[1] *Hist. mon.*, II, 4: éd. BUDGE, p. 69-70; trad., p. 123.

[2] La question est très complexe (cfr T. NOELDEKE, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der Arabischen Chronik des Tabari...* [Leyden, 1879], p. 391-392). La *Chronique de Séert* est venue confirmer les données des Annales de Tabârî et de l'*Anonyme de Guidi*.

pas le style d'une chronique. Il pourrait être celui de l'hagiographe Jean le Perse, à qui Thomas emprunte, on le sait déjà, le schéma de la vie de Sahdona.

Les paragraphes suivants rendent un autre son. On y répète le nom du patriarche Išô'yahb II, désigné, cette fois, non plus par sa ville, mais par sa province d'origine (1). La notice fournit à présent un synchronisme avec le règne de Kavadh II Šêrôê. Elle est vraisemblablement puisée dans une chronique chrétienne, qui s'intéresse à l'histoire politique et religieuse de l'empire Sassanide. Cette chronique pourrait avoir été apparentée au précieux *Anonyme de Guidi*, qui, dans sa relation de l'ambassade dont il est ici question, cite dans la suite du catholicos deux des trois métropolitains mentionnés par Thomas. Pour cet anonyme, cependant, de même que pour la *Chronique de Séert*, la légation n'est pas envoyée par Kavâdh II Šêrôê, l'ami des chrétiens, mais par sa sœur Bôrân (2).

Mais quelle que soit la source dont Thomas s'inspire pour rédiger sa notice, c'est lui-même qui l'interrompt par la phrase mentionnant Išô'yahb III et Sahdona. Les deux noms sont une surcharge visible. Leur insertion s'explique aisément, si l'on se souvient que ces personnages commandent secrètement tout le récit. Thomas veut en venir à expliquer l'apostasie de Sahdona, qu'il connaît, entre autres, par l'*Histoire de Rabban Bar 'Edtâ*.

(1) La province de 'Arbâyê avait comme chef-lieu Nisibe. Elle fut, dès le Ve siècle, le siège épiscopal le plus en vue de tout l'Orient nestorien, après celui de Séleucie-Ctésiphon (cfr LABOURT, *Le christianisme*..., cité ci-dessus [p. 94, n. 2], p. 83).

(2) Cfr *Anonyme de Guidi*: éd. NOELDEKE, *Die* ... *Chronik* (cité ci-dessus, p. 102, n. 2), p. 32 (les évêques de la suite d'Išô'yahb II sont Cyriaque de Nisibe, Gabriel de Karkâ en Beit Garmaï et Mârûtâ de Gûstrâ); *Chronique de Séert*: éd. SCHER (cité ci-dessus, p. 98, n. 1), p. 557. Le règne de Bôrân est d'ailleurs mieux indiqué, si l'ambassade rencontra Héraclius en Syrie (cfr NOELDEKE, *Geschichte*... [cité ci-dessus, p. 110, n. 2], p. 392, n. 1). Pour la chronologie des successeurs de Khusrô II Abhârvêz, voir NOELDEKE, *Die* ... *Chronik* (cité ci-dessus, p. 102, n. 2), p. 32, n. 2, ainsi que PIGULEVSKAJA, *Žizn' Sakhdony* (cité ci-dessus, p. 94, n. 2), p. 94-98: Khusrô meurt en février-mars 628; Kavâdh II — Šêrôê, en septembre de la même année; Ardašir III est assassiné en avril-mai 630. L'usurpateur Ferrukhân-Šarvarâz étant assassiné à son tour quarante jours plus tard, Bôrân ne commence pas à régner avant l'été de l'année 630. L'ambassade put sans doute partir avant l'hiver de cette même année.

Tout culmine dans l'épisode de l'ensorcellement, qui suit de peu celui-ci. Pour rendre intelligible ce triste incident, l'auteur se doit de le replacer dans le cadre du voyage en Occident de la légation perse. La chronique à laquelle il reprend l'histoire de ce voyage ne fait pas mention de son héros, et pour cause. Il doit donc l'y introduire.

Mais il est temps d'assister à la scène célèbre où la témérité du futur hérétique, cause de sa perte, va être opposée à la prudence du futur catholicos, justicier de la vraie foi:

«COMMENT SAHDONA ABANDONNA LA FOI DROITE DE L'ORTHODOXIE».

« Comme ces saints, qui étaient allés en pays romain, se trouvaient dans la région d'Apamée [1], ils y séjournèrent quelques jours pour se reposer. Il y avait là un couvent de ces hérétiques qui se refusent à la profession de la vérité. Le saint et bienheureux Mâr Jean [...] et avec lui notre Mâr Išô'yahb et Sahdona, imaginèrent de prendre contact avec ces individus pour engager quelque discussion.

« Les membres de ce couvent, étant venus à leur rencontre, furent saisis d'admiration devant l'éloquence de ces trois brillantes étoiles; ils durent reconnaître qu'aucune parcelle de leurs doctrines ne pouvait le moins du monde résister au feu des sages reproches et des puissantes démonstrations des Orientaux.

« Mais ces moines avaient comme supérieur un vieillard d'un grand âge; ses disciples allèrent lui dire: " Voici que trois évêques orientaux, ambassadeurs du roi de Perse, qui viennent d'arriver chez nous, se mettent à détruire toute notre peine et les discours que nous leur faisons pour asseoir nos dogmes ".

« Et ce vieillard impie — un sorcier, comme je l'ai appris d'autres par tradition — commanda à ses disciples de les inviter à entrer chez lui, pour qu'il puisse les voir, ou même, pour qu'il puisse entendre leurs raisons sur le sujet qu'ils avaient agité.

« Les bienheureux Mâr Išô'yahb et Mâr Jean se récusèrent, car la vue de cet impie leur eût semblé celle du démon. Mais Sahdona, se fiant à ses lumières, eut l'audace d'entrer. Ses compagnons le suppliaient de ne pas aller plus loin: il n'en tint aucun compte.

[1] Il s'agit évidemment d'Apamée de Syrie, la moderne Ḥâl'at el-Medîḥ, située sur l'Oronte (cfr *Hist. Mon.*, éd. BUDGE, t. II, p. 128, n. 5).

« On raconte qu'une fois entré, ayant vu la vieillesse et le grand âge de ce (vieillard), il courba la tête sous sa main. C'est ainsi, dit-on, que l'intelligence de Sahdona fut dévoyée de la vraie foi qu'il tenait.

« Et petit à petit, avec le progrès des temps et des circonstances, Sahdona (en vint à) composer un livre combattant l'orthodoxie des deux natures et des deux hypostases dans l'unique personne du Fils. Et lorsque saint Mâr Išôʿyahb d'Adiabène fut établi catholicos, il rejeta Sahdona de l'Église, selon la prophétie qu'en avait faite saint Rabban Bar ʿEdtâ, le vrai ascète » (1).

Les derniers mots de ce récit trahissent qu'il n'était qu'une longue parenthèse, introduite par l'auteur dans le canevas général de la vie de Sahdona, qu'il tenait de l'*Histoire de Rabban Bar ʿEdtâ*. C'est par tradition orale que Thomas connaît l'épisode de l'ensorcellement. Cette légende naquit probablement dans les milieux monastiques et ecclésiastiques les plus conservateurs de l'Église nestorienne. On pourrait peut-être en expliquer l'origine à partir des souvenirs que ces cercles se transmettaient de l'ambassade d'Išôʿyahb II.

Quoi qu'en ait Thomas, celle-ci n'avait pas été qu'une mission diplomatique; elle avait donné lieu à une tentative d'union religieuse. Bar Hebraeus, ʿAmr et Mâri affirment que le catholicos avait été interrogé par l'empereur sur sa foi, puis, approuvé et invité à célébrer les divins mystères en sa présence (2). La *Chronique de Séert* est plus explicite encore. Pour cette dernière, le catholicos aurait concédé quelques accommodements à la christologie de l'union hypostatique. Il aurait fini par rédiger une profession de foi « d'accord avec celle de Sergius, patriarche de Constantinople,

(1) *Hist. mon.*, II, 6: éd. BUDGE, p. 71-73; trad., p. 128-130.

(2) BAR HEBRAEUS, *Chron. Eccl.*: éd. J.-B. ABBELOOS-T. I. LAMY, *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, t. I (Louvain, 1872), col. 114-116; ʿAMR et MARI: éd. H. GISMONDI, *Maris, Amri et Slibae De Patriarchis Nestorianorum Commentaria* (Rome 1896-1899), p. 31, 54 de la traduction. Les rapports de ces historiographes avec la chronique de Séert sont indéniables. ʿAmr et Mârî ont, de toute évidence, dédoublé l'ambassade d'Išôʿyahb II, avec celle de son prédécesseur homonyme (582-595). Le texte de la confession de foi d'Išôʿyahb II que donne la chronique de Séert se retrouve chez nos deux historiens mise sur le compte d'Išôʿyahb I, député par Khursô II Abharvêz à l'empereur Maurice (cfr éd. GISMONDI, p. 26-28, 49-50 de la traduction).

en ce qui concerne la reconnaissance d'une volonté unique et d'une opération unique » (1). Pareille ingérence de l'empereur byzantin dans la théologie de l'Église perse n'avait, à ce moment, rien d'extraordinaire. L'empire du Grand Roi venait d'être vaincu, et les provinces reconquises d'Arménie et de Syrie se voyaient l'objet de pressions similaires (2). A ces avances, les ambassadeurs nestoriens prêtèrent peut-être une oreille trop complaisante, ce qui fut considéré en « Orient » comme une atteinte à la fière indépendance de l'Église. Quelle tentation, dès lors, d'en rejeter la responsabilité sur le compte d'un hérétique notoire!

Quelle que soit la valeur de cette hypothèse, une chose reste claire: tout ce que l'on sait jusqu'à présent de plus assuré à propos de la vie de Sahdona situe sa défection sous le catholicat de Maremmeh et sa condamnation sous celui d'Išôʿyahb III. A l'époque de l'ambassade, le futur évêque de Maḥôzê d'Arêwân n'était sans doute encore qu'un moine de Beit ʿAbê. La légende qui fait se convertir l'hérétique en Syrie anticipe donc son exil d'une quinzaine d'années. Sans doute cherchait-elle ainsi plus ou moins consciemment à écarter le scandale d'une « hérésie » née au sein même de l'Église nationale, en en rejetant la responsabilité sur ses adversaires traditionnels. Pareil souci d'apologétique est bien normal chez un historien confessionnel. Thomas le partage d'ailleurs avec celui de ses coreligionnaires dont il va être question à présent.

III. – IŠÔʿDENAḤ DE BAṢRÂ

La recension qui a survécu sous le nom du *Livre de la Chasteté* ne représente peut-être qu'un résumé de l'ouvrage primitif d'Išôʿdenaḥ, métropolitain de Baṣrâ (3). Parmi les souvenirs traditionnels relatifs à Sahdona, le moins précieux n'est pourtant pas la curieuse notice que lui décerne cette histoire monastique, œuvre

(1) *Chronique de Séert*: éd. SCHER (cité ci-dessus, p. 98, n. 1), p. 560.

(2) I. KULAKOVSKIJ, *Istorija Vizantij*, t. III (Kiev, 1915), p. 126 ss. Pour l'Arménie, cfr G. GARITTE, *La Narratio de Rebus Armeniae* (*Corp. Script. Christ. Or.*, Subsidia, 4, Louvain, 1952), p. 278-300.

(3) Les références renvoient à l'édition de J.-B. CHABOT, *Le Livre de la Chasteté, composé par Jésudenah, évêque de Baçrah* (*Mélanges d'archéol. et d'hist. publiés par l'École française de Rome*, 16). Rome, 1896.

d'un contemporain de Thomas de Margâ [1]. Son titre a conservé la mémoire de l'hérétique sous son nom syriaque et sous un nom grec, que l'on rencontre ici pour la première fois, celui de Martyrios [2].

Faire la part des diverses sources dont s'inspire la notice consacrée à Sahdona dans le *Livre de la Chasteté* n'est pas chose facile. Un rapport avec Thomas de Margâ paraît indéniable, encore qu'il soit malaisé d'en définir la nature. Les premiers renseignements des deux historiens se succèdent dans un ordre identique, et parfois dans les mêmes termes. Ils retracent la naissance, l'éducation, la vocation et la vie monastique de leur héros, avant d'en mentionner les œuvres:

[Išô'denah de Başrâ]	[Thomas de Margâ]
[1] « (Sahdona était originaire) de la région du Beit Nûhadrê, du village de Halmôn [3].	[1] « Sahdona, comme nous l'avons appris par l'*Histoire de Rabban Bar 'Edtâ*, était (originaire) de Halmôn, village du Beit Nûhadrê.
[2] « Il fut élevé à l'école de Mâr 'Aitallahâ [4].	[2] « Il reçut à Nisibe une éducation complète dans la discipline des Livres saints et arriva à les pénétrer avec une grande perspicacité.

(1) On se souvient que le *Livre des Fondateurs* de Thomas fut écrit avant 850 (cfr ci-dessus, p, 105, n. 2). Le *Livre de la Chasteté*, de son côté, fait mention de la translation du corps de Mâr Išô'zêkâ, qui eut lieu « en l'an troisième du règne de Ğafar, fils de Mu'taṣim, roi des Arabes » (*Lib. Cast.*, n. 47: éd. Chabot, p. 30; trad., p. 26). Il fut donc composé après cette date (864; Ğafar = al-Mutawakkil, 847-861). Par contre, aucun auteur ne justifie le *terminus ad quem* du IXe siècle. Je n'aperçois pas sur quoi se fonde la précision de S. Ém. le Card. E. Tisserant, dans son art. *Église nestorienne* du *Dict. de Théol. cathol.*, XI, I (Paris, 1931), col. 273.

(2) « L'évêque de Maḥôzê d'Arêwân, c'est-à-dire, Martyrios, appelé aussi Bar Sahdê » (*Lib. Cast.*, n. 127: éd. Chabot, p. 67; trad., p. 56). Bar Sahdê, dont le nom provient sans doute de la correspondance d'Išô'yahb III (cfr *Lettres*, II, 7: éd. Duval, p. 131; trad., p. 98), source familière à l'auteur, est appelé Sahdona dans le corps du récit. Pour P. Bedjan, *S. Martyrii*... (cité ci-dessus p. 93, n. 2), p. vi, Bar Sahdê « paraît être une retraduction du grec ».

(3) Pour la situation du Beit Nûhadrê et de Halmôn, voir Hoffmann, *Auszüge*... (cité ci-dessus, p. 96, n. 1), p. 208 ss, 215.

(4) Ce personnage est inconnu. L'*Histoire de Rabban Hôrmizd* fait allusion à des « frères et disciples habitant l'école de Mâr 'Aitallahâ » (ch. XV: éd. Budge, [cité ci-dessus, p. 106, n. 3], p. 78 trad., p. 115). Le chef d'école du même nom dont parle le *Livre de la Chasteté* (n. 8: éd. Chabot, p. 4; trad., p. 6) fut martyrisé sous Šapur II.

[3] « Ayant appris que Mâr Jacques avait quitté le couvent de Mâr Abraham sur le Mont Izalâ et commençait à bâtir son monastère dans la région de Margâ, il vint à lui et devint son disciple. Se joignit à lui au monastère de Margâ le bienheureux Qamîšô', celui-là qui fonda sur ses vieux jours un couvent aux confins de la région montagneuse de Meftôn. Mâr Jacques leur donna l'habit. Il préposa Qamîšô' à la construction du monastère et en établit Martyrios comme intendant [1].

[4] « Il s'exerça à la vie commune et vécut dans le recueillement (de la solitude).

[5] « Il composa un livre sur la vie de solitude » [2].

[3] « Il reçut ensuite l'habit religieux dans le monastère (de Beit 'Abê) des mains de Rabban Jacques.

[4] « Il s'adonna singulièrement à la pratique de la vie divine par l'abstinence, le jeûne, la veillée et la prière, sous la direction de Rabban. On sait qu'il ressentit aussi les douceurs de la vie pure, que l'on goûte par la prière de l'âme.

[5] « (Cela peut se voir) par la sagesse de ses œuvres, qu'il composa sur la vie pure de la solitude: il décrivit, en effet, en deux volumes, toute la pratique de l'ascèse » [3].

Faut-il chicaner nos historiens pour les divergences mineures qui les séparent? Il se peut que Mâr 'Aitallahâ ait été l'un des maîtres de la célèbre école des Perses, où Sahdona étudia vraisemblablement comme moine. La date à laquelle le futur hérétique entra à Beit 'Abê se situerait, à en croire le *Livre de la Chasteté*, à l'époque de la fondation du monastère, et donc aux environs de 615. Aucun désaccord en ceci. Au style édifiant de Thomas, Išô'denaḥ oppose une manière plus sèche, mais plus précise.

(1) On a déjà parlé de ces événements (cfr ci-dessus, p. 106-9). Le monastère de Beit 'Abê se trouvait dans le voisinage de Margâ (cfr. HOFFMANN, *Auszüge*... [cité ci-dessus, p. 96, n. 1], p. 223). Sur Heftûn, voir *ibid.*, p. 235. Qamîšô' ne doit pas être le quatrième abbé du monastère, dont parle Thomas de Margâ (*Hist. mon.*: éd. BUDGE, t. I, p. xcvii ss.).

(2) *Lib. Cast.*, n. 127: éd. CHABOT, p. 68; trad., p. 57. La traduction lit: « des livres », sans que le texte édité ne porte les *syâmê*.

(3) *Hist. mon.*, I, 34: éd. BUDGE, p. 61-62; trad., p. 110.

Leur entente est sauve. A qui en douterait encore, qu'il suffise du petit trait par lequel Išôʿdenaḥ clôt sa notice. Il se retrouve, littéralement semblable, chez Thomas, bien qu'à un autre endroit du *Livre des Fondateurs:*

[Išôʿdenaḥ de Baṣrâ]

« Lorsque Sahdona fut chassé de l'Église, Gabriel, supérieur du couvent de Beit ʿAbê, alla le trouver à Édesse, comme il l'atteste dans ses écrits: " Au temps où Sahdona fut expulsé de l'Église, moi, Gabriel, l'âme enflammée d'un zèle ardent, j'allai à Édesse auprès de lui; là, je disputai avec lui et je le confondis " » (1).

[Thomas de Margâ]

« Lorsque Sahdona fut chassé de l'Église, (Gabriel) le suivit jusqu'à Édesse, comme il l'atteste dans ses écrits: " Au temps, dit-il, où le misérable Sahdona fut expulsé de l'Église, moi, Gabriel, l'âme enflammée d'un zèle ardent, j'allai à Édesse auprès de lui ". Là, il disputa avec lui et confondit Sahdona » (2).

Est-il croyable que l'auteur du *Livre de la Chasteté* ait découpé ces quelques lignes du chapitre consacré par le *Livre des Fondateurs* à Gabriel de Sîârzôr, pour les mettre en bonne place dans sa biographie de Sahdona? Il n'est nullement prouvé qu'Išôʿdenaḥ ait connu l'ouvrage de Thomas. N'est-il pas plus vraisemblable que le « logion » de Gabriel ait été découvert par les deux historiens dans une source commune? Cette solution se confirme par le fait que, dans les passages précédemment cités, aucun des deux auteurs ne pouvait s'expliquer directement par l'autre, Išôʿdenaḥ étant plus précis que Thomas, et Thomas antérieur à Išôʿdenaḥ. Faut-il songer à ces mystérieux « écrits » de Gabriel, ou à l'*Histoire de Rabban Bar ʿEdtâ?*

Quoi qu'il en soit de son origine, ce témoignage de Gabriel, contemporain de Sahdona, est précieux par le rapport qu'il établit entre l'hérétique et la ville d'Édesse. Išôʿdenaḥ place la dispute avec Gabriel après l'expulsion définitive de Sahdona. Dans une de ses lettres, Išôʿyahb III déclare posséder des témoins de l'activité subversive de l'apostat durant son premier exil; il parle de disputes et d'adversaires (3). Parmi ces témoins, ces contradicteurs,

(1) *Lib. Cast.*, n. 127: éd. Chabot, p. 68; trad., p. 57. Ce contemporain de Sahdona fut supérieur de Beit ʿAbê sous le patriarche Ḥenanîšôʿ (685/6-699/700).

(2) *Hist. mon.*, II, 18: éd. Budge, p. 91; trad., p. 212.

(3) *Lettres*, II, 28: éd. Duval, p. 203-204; trad., p. 148.

on serait tenté de voir Gabriel. Mais on sait, par ailleurs, que ce dernier fut supérieur de Beit ʿAbê sous le catholicat de Ḥenanîšôʿ I (685/6-699/700). Cette date tardive porte à donner raison à Išôʿdenaḥ. Elle constitue, en tout cas, un indice de plus de l'invraisemblance d'un Sahdona déjà hérétique en 630.

Les contacts d'Išôʿdenaḥ avec les lettres d'Išôʿyahb III sont plus patents encore que ceux avec Thomas de Margâ. Après avoir parlé de la vie monastique et des œuvres de son héros, Išôʿdenaḥ enchaîne: « Išôʿyahb d'Adiabène l'établit évêque de Maḥôzê d'Arêwân, du Beit Garmaï. Il s'écarta de la foi droite. Mais lorsque Mâr Išôʿyahb, métropolitain d'Adiabène, apprit (la chose), il lui écrivit — car c'était son ami: — " Abandonne cette manière de voir ! ". Mais (Sahdona) ne se laissa pas persuader par les paroles de Mâr Išôʿyahb. Les Pères s'assemblèrent auprès du catholicos Maremmeh, anathématisèrent (Sahdona), déchirèrent (la profession de) foi qu'il avait composée et établirent à sa place comme évêque Mâr Sabâ » (1).

Rien, dans ce paragraphe d'Išôʿdenaḥ, qui ne puisse se déduire de la correspondance d'Išôʿyahb. On y retrouve mention du rôle que joua ce dernier dans le choix du nouvel évêque de Maḥôzê d'Arêwân (2); un rapport de la lettre où l'archevêque d'Adiabène tentait de raisonner l'apostat (3); une interprétation des passages où Išôʿyahb parlait de l'expulsion de l'hérétique (4). L'ouvrage qui, d'après les *Lettres* (5), aurait été lacéré hypocritement par son auteur lui-même, l'est ici par les Pères du concile. Quant à la nomination de Sabâ comme successeur de l'hérétique sur son siège épiscopal, elle peut très bien être inférée d'une lecture de la lettre adressée à cet évêque (6).

Même influence du régeste d'Išôʿyahb dans la seconde phase du conflit, telle que la voit Išôʿdenaḥ. Sahdona, rentré d'Occident, « vint trouver le catholicos Maremmeh et lui demanda l'absolution. Comme il était un homme austère et orné de vertus, le catholicos Maremmeh consentit à ce que Sahdona retournât à son siège,

(1) *Lib. Cast.*, n. 127: éd. CHABOT, p. 67-68; trad., p. 56.
(2) *Lettres*, II, 6: éd. DUVAL, p. 124; trad., p. 93-94.
(3) *Lettres*, II, 7: éd. DUVAL, p. 131-138; trad., p. 98-103.
(4) *Lettres*, II, 30: éd. DUVAL, p. 210; trad., p. 152.
(5) *Lettres*, II, 6: éd. DUVAL, p. 127: trad., p. 96.
(6) *Lettres*, II, 12: éd. DUVAL, p. 243-244; trad., p. 176-177.

car le bienheureux évêque Mar Sabâ était retourné auprès du Seigneur.

«Quand Mâr Išôʿyahb d'Arbèle apprit la chose, il écrivit au catholicos Maremmeh une lettre dans laquelle il lui parlait de la sorte: " C'est Satan, disait-il, qui a ramené Sahdona du pays des Romains et l'a manifestement placé devant vous. Il a avec lui deux livres, qu'il a composés contre notre foi et notre confession ". Lorsqu'ils eurent lu cette lettre, ils renoncèrent à réintégrer dans l'Église Martyrios-Sahdona » (1).

On a peut-être reconnu dans ce passage la citation littérale d'une lettre d'Išôʿyahb, adressée, non au catholicos, mais bien a Hôrmizd.

[Išôʿdenaḥ de Baṣrâ]	[Išôʿyahb III]
« C'est Satan, disait-il, qui a ramené Sahdona du pays des Romains et l'a manifestement placé devant vous. Il a avec lui deux livres, qu'il a composés contre notre foi et notre confession » (2).	« Oui, c'est Satan qui a ramené Sahdona manifestement et l'a placé au milieu de vous. Il a avec lui d'autres livres, qu'il a derechef composés contre notre foi orthodoxe » (3).

Mais l'influence des *Lettres* ne se borne pas à ces quelques lignes; elle déteint sur toute la trame des événements. Certes, les angles sont adoucis: Maremmeh cède par égard pour la vertu de l'hérétique; les Pères condamnent d'un commun accord. Mais la

(1) *Lib. Cast.*, n. 127: éd. Chabot, p. 68-69; trad., p. 57.

(2) *Lib. Cast.*, n. 127: éd. Chabot, p. 69: trad., p. 57. Il faut donc corriger ce que dit A. Baumstark dans sa *Geschichte* (cité ci-dessus, p. 94, n. 3), p. 221, n. 10: « Nach einem *nicht erhaltenem* Briefe Išôʿyahbs erwähnt *Liber Castitatis* speziell *ein* wieder *zwei Teile umfassendes Werk* gegen die nestorianische Christologie » (nous soulignons). Ces *deux livres*, qu'Išôʿdenaḥ place dans les bagages de l'hérétique, trouvent peut-être leur explication grâce à cette comparaison textuelle. Les *autres livres* (ktâbê 'aḥrânê) d'Išôʿyahb pourraient s'être métamorphosés, sous la plume de quelque scribe, en *un nouveau livre* (ktâbâ 'aḥrâyâ). Il suffit pour cela de la chute des *syâmê* et de la confusion du *Nûn* avec le *Yûd*. De là, on aurait ensuite tiré la conclusion que, ce nouvel ouvrage en supposant un premier, il y en avait, en définitive, deux (ktâbê trêyn). Quoi qu'il en soit, la leçon attestée par l'édition des *Lettres* est la bonne. Išôʿyahb fait plus d'une allusion à des ouvrages très nombreux (cfr ci-dessus, p. 99, n. 3). La *Chronique de Séert* parle également de *deux* livres: mais, on le verra plus loin, la raison en est tout autre.

(3) *Lettres*, II, 28: éd. Duval, p. 202; trad., p. 147.

pétition de Sahdona au catholicos, son retour à Maḥôzê d'Arêwân, l'intervention d'Išô'yahb, tout cela est directement repris aux *Lettres*. La mort de Sabâ s'avérait nécessaire pour expliquer la restitution du siège; la condamnation unanime des évêques devait sauvegarder la réputation de l'Église orthodoxe.

Mais que s'était-il passé entre les deux mises au ban? Sur ce domaine, Išô'yahb se contentait de vagues allusions à un exil en Occident. Il était alléchant d'étoffer ces maigres données. Išô'-denaḥ n'y manque pas. Après sa première condamnation, confie-t-il, Sahdona « s'en alla habiter dans (le recueillement de) la montagne. Comme il ne trouvait point le repos du cœur, il revint bientôt vers Mâr Sabrîšô', métropolitain du Beit Garmaï, et confessa son erreur. Mais il ne persévéra pourtant point dans ces sentiments. Il alla trouver Héraclius, empereur des Romains, qui, en ce moment, était venu à Jérusalem, et lui dit: " Je suis persécuté par les évêques orientaux à cause de la vraie foi que je tiens ". Il prêcha dans l'église en anathématisant les saints partisans de Diodore. Alors, sur l'ordre de l'empereur on l'établit évêque d'Édesse. Mais à peine eut-il dirigé le diocèse d'Édesse pendant quelques jours, que ses convictions lui portèrent malheur. Quelques individus vinrent à l'empereur et certifièrent qu'il tenait la foi de Diodore. Alors, l'empereur ordonna de le chasser d'Édesse » (1).

Le métropolitain du Beit Garmaï auquel, assure-t-on, Sahdona vint témoigner de son repentir, est un héros bien connu de l'histoire nestorienne. Il fut sacré par Maremmeh (2). La relation d'un meâ-culpâ de l'hérétique aux pieds de son archevêque n'a pas de quoi étonner: Išô'yahb n'en mentionne pas moins de huit en cinq ans (3).

Quant à la fugue à Jérusalem et à l'épiscopat d'Édesse, on devine ce qu'il faut en penser. A l'époque où Héraclius se trouvait dans la Ville sainte, pour la restauration solennelle de la Croix (630) (4), Sahdona n'était encore qu'un moine de Beit 'Abê, sans doute sous le gouvernement de Mâr Jacques. Išô'denaḥ, qui situe

(1) *Lib. Cast.*, n. 127: éd. CHABOT, p. 69; trad., p. 57.

(2) Cfr *Chronique de Séert*, éd. SCHER (cité ci-dessus, p. 98, n. 1), p. 632, C'est à lui, sans doute, qu'est adressée la lettre II, 18 d'Išô'yahb, *A Sabrîšo', métropolitain* (éd. DUVAL, p. 166-167; trad., p. 122-123).

(3) *Lettre*, II, 30: éd. DUVAL, p. 209; trad., p. 152.

(4) Cfr. OSTROGORSKY, *Geschichte...* (cité ci-dessus, p. 105, n. 1), p. 84.

son hérésie à l'époque de Maremmeh et d'Išô'yahb III, ne semble d'ailleurs pas se rendre compte de l'anachronisme qu'il y a à imaginer un séjour de l'empereur byzantin en Palestine contemporain de ces patriarchats et du métropolitain Sabrîšô', c'est-à-dire, de plus de dix ans postérieur à la mort d'Héraclius lui-même!

Thomas de Margâ avait cherché une explication à l'apostasie de Sahdona dans le contexte de l'ambassade d'Išô'yahb II à l'empereur monothélite; Išô'denah, ou sa source, tente de peupler l'exil de l'hérétique en faisant appel à des événements qui datent, eux aussi, du court séjour d'Héraclius dans les provinces d'Orient. Il y a, dans cette polarisation des souvenirs traditionnels, comme un vestige de la profonde impression que la brève suzeraineté byzantine avait dû exercer sur les esprits dans l'Église nestorienne. On a déjà fait allusion, à propos de Thomas de Margâ, aux violentes attaques contre lesquelles s'était buté, à son retour d'Occident, l'ambassadeur de la reine Bôrân. Parmi les griefs que l'on adressait au patriarche, le moindre n'était pas celui d'avoir célébré les saints mystères devant l'empereur des Grecs, en bafouant la mémoire des trois Lumières de l'Église: « Le septième chef d'accusation qui pèse encore sur toi est que tu as banni les saints Pères [...] Diodore, Théodore et Nestorius en passant sous silence leur mémoire dans la messe que tu as célébrée dans l'église de cet empereur qui les chasse et les persécute » (1).

C'est une apostasie toute pareille que Išô'denah attribue à Sahdona, et cela lors d'une entrevue avec Héraclius qui rappelle étrangement l'image que la tradition gardait de l'ambassade nestorienne.

Mais pourquoi avoir fait de l'hérétique un évêque d'Édesse? Il y a là une nouvelle énigme. La solution pourrait peut-être venir, ici encore, des renseignements des chroniqueurs. Dans le récit qu'ils font de la persécution monothélite, Michel le Syrien et Bar Hebraeus rapportent qu'Héraclius, lors de son passage à Édesse, donna aux chalcédoniens la grande église des jacobites (2). Cet événement pouvait être connu en milieu nestorien. Sahdona, que

(1) *Chronique de Séert*, éd. SCHER (cité ci-dessus, p. 98, n. 1), p. 564.

(2) MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, éd. J.-B. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche* (*1166-1199*), t. II et IV (Paris, 1901 et 1910), p. 411-412; trad., p. 408-409; BAR HEBRAEUS, *Chron. eccl.*, éd. ABBELOOS-LAMY (cité ci-dessus, p. 113, n. 2), col 270-271.

l'on savait, grâce à Gabriel Sîârzôr, s'être réfugié à Édesse, et qui était reconnu, par ailleurs, comme partisan notoire de l'union hypostatique, pourrait avoir été identifié avec le bénéficiaire du don impérial.

Toujours est-il que Sahdona dut avoir quelques rapports avec la grande métropole. Peut-être est-ce là qu'il adopta la forme grecque de son nom syriaque. Il n'est pas impossible qu'il y ait cherché un refuge lors de son premier exil et qu'il y soit retourné finir ses jours, après son expulsion définitive. C'est ainsi que l'entend Išô'denaḥ: « Il ne resta pas (en Perse), mais, pleurant et gémissant, il revint à Édesse habiter dans une grotte de la montagne. On dit qu'il abjura ses sentiments hérétiques et qu'il revint à la vérité. Ayant habité longtemps dans le recueillement, il quitta la vie (1) temporelle et (son corps) fut placé dans cette même grotte » (2).

Ces derniers mots reflètent la note de nostalgie avec laquelle la tradition orthodoxe ne cessa jamais de traiter son enfant terrible. Sa réputation de saint et d'écrivain remarquables empêcha la condamnation de devenir l'une de ces charges haineuses, dont les querelles dogmatiques n'ont laissé que trop d'exemples. Le souci d'atténuer sa culpabilité n'est peut-être pas pour rien dans le récit de la conversion, tel que le présente Thomas de Margâ. Cette légende, avec celle que prend à son compte Išô'denaḥ, montrent où en étaient, après deux siècles, les souvenirs relatifs à l'hérétique. Le dernier témoin qui nous reste à examiner est, à ce point de vue, moins déformé.

IV. – LA *CHRONIQUE DE SÉERT*

La *Chronique de Séert* (3) se termine par une page curieuse: on y apprend les mésaventures d'un certain « Sahrûfâ, disciple de Jacques, fondateur du couvent de Bâ'âwâ, qu'on nomme aussi

---

L'évêque jacobite d'Édesse était alors un certain Isaïe. Bar Hebraeus nous apprend qu'il avait été nommé par Khusrô II Abharvêz (*ibid.*, col. 158).

(1) Conjecture; le manuscrit porte « frères » (*'aḥê* pour *ḥayê?*).

(2) *Lib. Cast.*, n. 127: éd. CHABOT, p. 69; trad., p. 57.

(3) Comme celles qui ont déjà précédé, les références renvoient à l'édition de Mgr A. SCHER, *Histoire Nestorienne* (*Chronique de Séert*), II, dans *Patrologia Orientalis*, t. XIII (Paris, 1919).

Ṭûrios » Évêque de Bawâzîḥ; ce personnage aurait apostasié et se serait vu déposé par Maremmeh (1). La parenté est si évidente avec l'histoire de Sahdona, qu'un lecteur a inscrit dans la marge du manuscrit, en regard du nom de « Sahrûfâ »: « Corrigez: Sahdona! » (2).

Sous « Ṭûrios », il est aisé de reconnaître « Martyrios ». Le titre de *Monseigneur*, aperçu, à tort, par le chroniqueur ou son modèle, dans « Martyrios », lui aura semblé profané par le voisinage de cet hérétique. La graphie de Beit ʿAbê est plus maltraitée; c'est cependant bien elle qui se cache sous cet étrange « Bâʿawâ ». Quant à « Bawâzîḥ », il faut décidément beaucoup de bonne volonté pour y deviner un « Maḥôzê » dont seuls le *Vav* et le *Zain* syriaques n'auraient pas été défigurés. Mais qu'à cela ne tienne: les scribes arabes n'en sont pas toujours à cela près (3)!

On a déjà rencontré le récit de semblables péripéties chez Išôʿdenaḥ de Baṣrâ; un rapport entre la *Chronique de Séert* et la notice du *Livre de la Chasteté* se voit ainsi immédiatement suggéré. La mise en regard des deux textes va en fournir une preuve plus tangible:

[Chronique de Séert]	[Išôʿdenaḥ de Baṣrâ]
[1] « Sahrûfâ, disciple de Jacques, fondateur du couvent de Bâʿawâ, qu'on nomme aussi Ṭûrios.	[1] « L'évêque de Maḥôzê d'Arêwân, c'est-à-dire, Martyrios, aussi appelé Bar Sahdê [...] Il vint à (Rabban Jacques de Beit ʿAbê) et devint son disciple [...].
[2] « Il était, à ses débuts, orthodoxe. Il composa un livre sur la vie monastique.	[2] « Il composa un livre sur la vie de solitude.
[3] « Lorsqu'il fut nommé évêque de Bawâzîḥ, il abandonna la foi.	[3] « Išôʿyahb d'Adiabène l'établit évêque de Maḥôzê d'Arêwân, du Beit Garmaï. Il s'écarta de la foi droite.
[4] « Išôʿyahb d'Adiabène, métropolitain de Mossoul, qui était son ami, lui reprocha sa conduite. Mais il ne se soumit point. Il écrivit un livre sur la foi, semblable à celui qu'avait écrit, Sahrûfâ.	[4] « Mais lorsque Mâr Išôʿyahb d'Adiabène apprit (la chose), il lui écrivit — car c'était son ami: — "Abandonne cette manière de voir". Mais il ne se laissa pas persuader par les paroles de Mâr Išôʿyahb.

(1) Éd. Scher, p. 635-646.

(2) Éd. Scher, p. 635, n. 2; 636, n. 4.

(3) Cfr la préface à l'édition dans *Patrologia Orientalis*, t. IV (Paris, 1908), p. 216.

[5] « Maremmeh, ayant eu connaissance de leur conduite, les condamna. Il convoqua les Pères à Karka Ğeddân, les excommunia tous deux, déposa Sahdûfâ [1] de son épiscopat, anathématisa les deux livres et qui les avait écrits, et en interdit la lecture » [2].

[5] « Les Pères s'assemblèrent autour du catholicos Maremmeh, l'anathématisèrent, déchirèrent (la profession de) foi qu'il avait composée, et établirent à sa place comme évêque Mâr Sabâ » [3].

La simple lecture en convainc: c'est un même film qui se déroule de part et d'autre. Les images du chroniqueur ont beau être déformées par l'usure; celles d'Išô'denaḥ s'y appliquent comme une grille et en laissent apparaître les traits originels.

Faut-il pourtant parler d'une influence directe et exclusive du *Livre de la Chasteté*? Ce serait beaucoup dire. Le chroniqueur arabe est seul à mentionner « le livre sur la foi », entendons: « l'ouvrage grossier », bien connu par les *Lettres* d'Išô'yahb, l'*Histoire de Rabban Bar 'Edtâ* et Thomas de Margâ. Išô'denaḥ suppose cet écrit, puisqu'il le fait déchirer en concile. Il en trouvait donc la mention dans sa source, et sans doute à l'endroit où en parle la *Chronique de Séert*. Il se pourrait donc que cette dernière ne s'inspire pas ici directement du *Livre de la Chasteté*. Ce n'est pas non plus chez Išô'denaḥ qu'elle a trouvé l'indication de la ville épiscopale où se tint le concile de Maremmeh [4].

Tout cela mène à penser que nos deux historiens se rencontraient dans une source commune. Et, dans ce cas, le contact d'Išô'denaḥ avec les *Lettres* d'Išô'yahb, qu'on a relevé plus haut, n'aurait été, lui aussi, qu'indirect. Il se serait fait à travers cette même source hypothétique dont s'inspire la *Chronique de Séert* [5].

(1) *Sic!* Y a-t-il ici une inconséquence du scribe dans le manuscrit ou, plus simplement, une coquille dans l'édition?

(2) Éd. SCHER, p. 635-636.

(3) *Lib. Cast.*, n. 127: éd. CHABOT, p. 67-68; trad., p. 56.

(4) Cette ville fait partie du Beit Germaï (cfr. HOFFMANN, *Auszüge*... [cité ci-dessus, p. 96, n. 1], p. 254, sans aucune référence); elle n'est jamais citée dans le *Synodicon Orientale*. S'agirait-il de l'endroit où était situé le couvent de Mâr Siméon, où eut lieu le synode d'après Išô'yahb? Quoi qu'il en soit, la *Chronique de Séert* n'a pu puiser que dans une source la mention de ce siège si peu connu. Quant à Mossoul, le chroniqueur pouvait savoir par ailleurs que cette ville avait été le siège épiscopal d'Išô'yahb avant qu'il fût élu métropolitain d'Adiabène.

(5) D'après P. BEDJAN (*S. Martyrii*... [cité ci-dessus, p. 93, n. 1], p. v, le *Livre de la Chasteté* s'inspirerait du *Paradis des Orientaux* de Joseph Ḥazzayâ, ouvrage aujourd'hui perdu.

Autre conséquence: cette source n'aurait soufflé mot du voyage de Sahdona auprès d'Héraclius ni de son épiscopat à Édesse. Il y aurait là un nouveau témoin à charge contre cette insertion légendaire.

Mais si le chroniqueur arabe ne connaît pas cet épisode romanesque, il se rend coupable d'une autre déformation. Les deux noms de l'hérétique Martyrios-Sahdona l'ont visiblement embarrassé. Ayant déjà mentionné « le livre sur la vie religieuse », il aperçoit soudain « le livre sur la foi ». Il croit alors comprendre que deux auteurs et deux condamnations doivent répondre à ces deux ouvrages. « Sahrûfâ » et « Ṭûrios » deviennent dès lors des personnages différents, et Maremmeh doit sévir à coups redoublés (1).



On s'est longuement attardé, jusqu'ici, parmi les vestiges de la tradition. Après avoir identifié les pierres de la vieille mosaïque il reste à les réunir. Le dessin qu'elles vont composer conserve ses vides et ses taches sombres; mais des traits sûrs, fixés çà et là, laissent deviner des prolongements qui se rejoignent.

Rien n'empêche d'admettre ce qu'apprennent des débuts de Sahdona les deux historiens du IXe siècle, Thomas et Išô'denaḥ: leurs renseignements, qui s'accordent avec les témoignages contemporains sur la vêture monastique au cloître de Beit 'Abê, doivent s'alimenter à une source plus ancienne. Le futur hérétique serait donc né dans le village montagneux de Halmôn, proche du grand Zab et de la moderne Kerkuk, sous le règne du cruel et superstitieux Khusrô II Abharvêz. C'est dans la grande université nestorienne, transférée à Nisibe depuis la fin du Ve siècle, que Sahdona aurait reçu son éducation. Au moment où il la fréquentait, la célèbre école des Perses se remettait à peine des troubles où

(1) On peut supposer que le chroniqueur connaissait suffisamment la réputation de Jacques de Beit 'Abê pour ne pas en faire l'hérétique Ṭûrios. Son texte est équivoque: « Sahrûfâ, disciple de Jacques, qu'on nomme aussi Ṭûrios » (éd. SCHER, p. 535). Il est, en tout cas, inutile de supposer, avec Mgr. Scher (*ibid.*, p. 636) une lacune avant les mots: « Il écrivit un livre semblable à celui qu'avait écrit Sahrûfâ ». Ce « il » n'avait pas à être introduit, ne représentant personne d'autre que Ṭûrios lui-même.

l'avaient jetée les différends entre le métropolitain Grégoire et le docteur Ḥenânâ, dont les audaces de pensée avaient violemment divisé l'opinion.

La campagne victorieuse de Khusrô contre les armées de Phocas venait de priver en quelques années les Byzantins de leurs provinces d'Orient. La tolérance des nouveaux maîtres faisait le jeu des monophysites de Syrie et d'Égypte, mais elle allait, à la longue, tourner au désavantage de l'orthodoxie nestorienne. Favorisés par les intrigues d'un médecin de Cour, les jacobites s'infiltraient partout et leurs succès inquiétaient le clergé. Sous la férule de Mâr 'Aitallahâ, Sahdona fut sans doute soumis aux nouveaux statuts, édictés en 602 par l'évêque Aḥadabûhî, qui faisaient de l'école une sorte de cloître, jalousement gardé contre les influences du dehors.

Pour la plupart de ses élèves ecclésiastiques, l'école des Perses n'était que l'antichambre de la vie religieuse. La réforme monastique, inaugurée dans la seconde moitié du siècle précédent par Abraham de Kaškar et son homonyme de Néftar, commençait à porter ses fruits. Des fondations nouvelles surgissaient de partout. Vers 615, le grand monastère du Mont Izalâ avait essaimé dans la région de Margâ, à Beit 'Abê. C'est sur cette maison que Sahdona jeta son dévolu. Il y reçut l'habit des mains du fondateur, aux environs de 615/20; il y vécut comme cénobite, puis sous le régime semi-anachorétique, jusqu'à la mort du second abbé. C'est alors, vers 635/40, qu'on l'invita à devenir pasteur d'une petite cité du Beit Garmaï: Maḥôzê d'Arêwân.

Mais entretemps, de graves événements avaient bouleversé le royaume et l'Église. Exaspéré par les cabales électorales et la vénalité du clergé de Cour, le Grand Roi s'était opposé, en 609, à l'élection d'un nouveau catholicos nestorien. L'Église allait rester sans chef pendant près de vingt ans. On avait eu beau pallier, tant bien que mal, aux conséquences désastreuses de cette situation: les monophysites, les disciples de Ḥenânâ en profitaient pour asseoir leurs positions. Dans maints monastères, les pratiques extravagantes des messaliens ajoutaient encore au marasme. Dans le Nord, ce fut Babaï, abbé du Mont Izalâ, qui fut chargé de veiller à l'orthodoxie des pasteurs et des fidèles.

Lorsque Kavadh II Šêrôê mit fin à cette vacance en autorisant l'élection du catholicos Išô'yahb II, de nouveaux bouleversements avaient disloqué l'État. Héraclius avait poussé son

avance victorieuse jusqu'au cœur de la Mésopotamie. La défaite et la mort de Khusrô rendait la fière Église d'Addaï vassale du patriarche de Constantinople. Des pressions eurent lieu de la part de l'empereur sur le nouveau catholicos pour acheter son adhésion au monénergisme, par lequel Héraclius se flattait de cimenter l'union religieuse des provinces reconquises. Heureusement pour l'Église, l'invasion arabe, qui suivit de si peu celle des Romains, mit fin à ces tentatives. Tout compte fait, mieux valait la tolérance relative des nouveaux maîtres que le protectionnisme capricieux des anciens gouvernants. Les tendances hétérodoxes auraient, certes, les coudées franches, mais la hiérarchie pourrait s'organiser et se défendre à sa guise.

A peine nommé évêque, Sahdona laissait éclater au grand jour ses opinions révolutionnaires. Les diverses sources sont unanimes à fixer le foyer de la crise sous les catholicats de Maremmeh et d'Išôʿyahb III, soit, en gros, entre les années 640 et 650. Par la correspondance de ce dernier on en connaît déjà les grandes lignes. On a vu comment une première phase de la controverse fut couronnée par la victoire du parti « conservateur », peu après un concile tenu à Séleucie par Maremmeh, nouvellement élu. On a vu également comment Sahdona, réfugié en Occident — peut-être à Édesse — fut rappelé en Perse, grâce à l'intervention de ses partisans, mais pour se voir à nouveau acculé à la défensive dans un synode, réuni par Maremmeh au couvent de Mâr Siméon — aux environs, sans doute, de Karkâ Ğeddân. S'il faut en croire le *Livre de la Chasteté* et la *Chronique de Séert*, qui fournissent cette précision, l'effet de ces assises fut de mettre fin à l'éphémère rentrée en grâce de l'hérétique. Peu après, Išôʿyahb devenait lui-même catholicos et chassait définitivement de l'Église son ancien ami. Sahdona retourna finir ses jours, à Édesse sans doute, où il vécut en solitaire.

Le déroulement de la controverse sous le pontificat de Maremmeh et sa conclusion sous celui d'Išôʿyahb III est l'une des données vers lesquelles convergent les indices les plus sûrs. Si l'on se souvient, par ailleurs, que Sahdona vécut à Beit ʿAbê jusqu'en 635/40, en moine exemplaire — son élection à l'épiscopat en témoigne — on admettra sans peine le caractère légendaire du récit de l'ambassade d'après Thomas de Margâ et de celui de la courte nomination au siège d'Édesse d'après Išôʿdenaḥ de Baṣrâ, faits censés se passer en 629/30, lors du passage d'Héraclius

en Palestine et en Syrie. Les sources contemporaines ne contiennent aucune trace de ce double roman, qui anticipe les faits d'une quinzaine d'années. Il se forma, sans doute, dans les esprits lorsqu'on commença à confondre des tendances « chalcédoniennes », nées au sein même de l'Église nestorienne, avec la pression monothélite, exercée naguère par l'empereur étranger — successeur de Marcien ! — que l'on se représentait en Perse comme le patron du dogme abhorré de l'union hypostatique.

A. de Halleux, O. F. M.

Vom Leben und Sterben eines russischen Metaphysikers

Ein verspäteter Nachruf auf LEO KARSAVIN († 12. 7. 1952)

Unter den vierundzwanzig russischen Denkern, die Bernhard Schultze S. J. in seinem 1950 erschienenen verdienstvollen Werk [1] dem deutschsprachigen Leser vorstellte, wurde Lev Platonovitsch Karsavin zu den verschollenen Zeitgenossen gezählt. Über sein Schicksal seit der Besetzung Litauens durch sowjetische Truppen im Juni 1940 war nichts bekannt. Prof. Schultze schloss daher seinen einführenden Lebensabriss mit der entmutigenden Feststellung: « Seitdem fehlt jede Nachricht über ihn ».

Einem 1955 heimgekehrten deutschen Kriegsgefangenen blieb es vorbehalten, die erste authentische Nachricht vom Lebensende dieses auch in Westeuropa nicht unbekannten russischen Metaphysikers zu bringen. Der Zufall fügte es, dass unter einigen Aufzeichnungen, die er der Grenzkontrolle zu entziehen verstand, sich ein schmales Heft mit Auszügen aus dem philosophischen Nachlass Karsavins befand. Was das schriftliche Vermächtnis dieses Gelehrten, der in seiner Sterbestunde zur römischen Mutterkirche zurückfand, bedeutsam macht, ist weniger der philosophische Gehalt seiner Gedankengänge, als die Aussagekraft seiner menschlich-kreatürlichen Existenz. Der Ausklang seines irdischen Lebens — über den nachstehend berichtet wird — hört sich nicht wie eine Dissonanz zu seinem früheren Werk und Dasein an. Getreu den Grundanschauungen seiner Lehre, dass der normale Seinszustand

[1] *Bernhard Schultze:* Russische Denker, Wien 1950; über Karsavin S. 403-419.

der der Vergöttlichung sei [1], versuchte er unter menschenunwürdigsten Verhältnissen seinen letzten Lebensjahren die Weihe des Gottmenschentums zu geben. Als « božij čelovek » wurde er von den Mitgefangenen verehrt und selbst von der Bewachungsmannschaft, die ohne jeden Begriff vom Göttlichen und der menschlichen Gottessohnschaft im vegetativen Bereich dahinlebte, wurde ihm Achtung zuteil. Das « Leben zu Tode » hin, wesentlich für seine Zeitlehre, hat er in eigener Person vorgelebt und dem Tode jeden Schrecken genommen. Damit half er auch manchem Gefangenen, der im nördlichen Zwangslager, fern von der Nächsten Fürsorge und Liebe, sterben musste. Die Unvollkommenheit des zeitlichen Seins, der Zeit und des Raumens überwand er durch die grösstmögliche Vervollkommnung seines Lebens und Sterbens. Gleichsam als stellvertretender Zeuge und namentlich Genannter unter den nie zu zählenden Opfern eines menschenfeindlichen Staatssystems, vollzog Karsavin seinen Übergang ins eigentliche volle Sein. Dabei unterschied sich sein Werdegang, sein akademisches curriculum vitae nicht im geringsten von dem eines in seinem Wissenschaftszweig erfolgreichen Fachgelehrten in den geruhsamen Zeitläufen vor dem ersten Weltkrieg und der völkermordenden russischen Revolution.

1882 in St. Petersburg geboren, studierte Karsavin Geschichte und Theologie und nahm 1912 seine Lehrtätigkeit an der dortigen Universität auf. Seit der Revolution wendet sich sein wissenschaftliches Interesse von geschichtlicher auf religionsphilosophische Problematik. Auch genügt es ihm nicht mehr, Studenten zu erziehen; er steigt auf die Kirchenkanzeln und belehrt die Gläubigen angesichts des staatlich geförderten Atheismus über christliche Dogmatik. 1922 verfiel er mit 22 Kollegen dem Leninschen Ostrakismus, er wurde des Landes verwiesen und setzte seine Lehr- und Forschungsarbeit in Berlin fort. Die schon früher konzipierten, aber mangels eines Verlegers zurückgestellten Arbeiten erscheinen nunmehr in dichter Folge, darunter die in Anlehnung an Origines entstandene Gesamtdarstellung seiner Metaphysik « Über die Prin-

(1) Vgl. *Gustav A. Wetter S. J.*: Zum Zeitproblem in der Philosophie des Ostens. Die Theorie der " Allzeitlichkeit " bei Lev Platonovič Karsavin, in: " Scholastik " XX.-XXIV. Jg., H. 3, 1949, S. 366-405, Herder-Freiburg; *ders.*: L. P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit, in: " Orientalia Christiana Periodica " IX 3-4 (1943).

zipien» (1925). Einem Pariser Zwischenaufenthalt (1926-1928) folgt seine Berufung an die litauische Staatsuniversität in Kaunas. Die 1928 in deutscher Sprache erschienene Schrift «περὶ ἀρχῶν» gibt nur unvollständig seine metaphysischen Hauptgedanken wieder. 1929 erschien die letzte, tiefgründigste und ausgewogenste Zusammenfassung seiner Metaphysik «Über die Persönlichkeit» im Druck, wie alle übrigen in russischer Sprache. Seine religionsgeschichtlichen Vorlesungen und einzelne Artikel wurden auch in litauischer Fassung veröffentlicht. Nach dem Einmarsch der Sowjettruppen (1940) wurde Wilna litauische Haupt- und Universitätsstadt. Karsavin versuchte dort auch unter den veränderten Verhältnissen seine Kollegs und Studien fortzuführen, wurde aber alsbald eines besseren belehrt. Wie wir jetzt wissen, wurde er Ende 1947 oder Anfang 1948 während der um diese Zeit einsetzenden grossen Verhaftungswelle ins Innere Russlands verbannt. Nicht eine antisowjetische Betätigung machte ihn in den Augen der Sicherheitsorgane verdächtig, sondern seine «idealistische Weltanschauung», die eine «Gefährdung der marxistischen Jugenderziehung» darstellte. Ein anderer Vorwand für seine Verurteilung und Isolierung liess sich nicht konstruieren, und so wurde er denn nicht anders als Sokrates der Jugendverführung bezichtigt. Der wesentliche Unterschied bestand aber darin, dass ihm vorgehalten wurde, die Jugend zu Gott zu führen. Ein «ideologisches Delikt» ist aber nach sowjetischem «Rechtsempfinden» schwerwiegender als Raubmord und wird dementsprechend mit höchstmöglichem Strafmass geahndet. Karsavin wurde durch ein Moskauer Fernurteil zu zehn Jahren «Arbeits-Erziehungslager» verurteilt. Die seit Dostojevskijs Katorgaerfahrung in der übrigen Welt zum Alpdruck gewordene russische Passion (choždenie po mukam) bestimmte das letzte Lebensjahrzehnt des Philosophen: wochen- und monatelange Gefangenentransporte, Hungerrationen, Appelle bei strömendem Regen oder Schneetreiben, Leibesvisitationen und andere Demütigungen durch die Wachmannschaften, Ausplünderung und Raub der letzten Habseligkeiten und Erinnerungsstücke durch die mitreisenden Kriminellen und zuguterletzt am Bestimmungsort schwerste Strafarbeit bei genormter Verpflegung. Jenseits des Polarkreises, an der 67. Parallele, kam zu der seelischen Depression und körperlichen Überbeanspruchung eine zusätzliche Belastung des Organismus durch das ungewohnte Klima mit Temperaturen nicht selten von – 40° hinzu. Die Folge davon

war die Erhöhung des Blutdruckes bei älteren Jahrgängen bis 300/230. Karsavins hoher Blutdruck, sein durch Haft und Entbehrungen angegriffener Gesundheitszustand sowie das Wohlwollen befreundeter mitgefangener Ärzte bewahrten ihn vor dem Abstieg in die Kohlenschächte des Intabeckens (in der Komi-Republik, nördlicher Ural). Von 1949 bis 1952 befand er sich im Invalidenlager N. 4 in Abesj an der Ussa, annähernd mitten in den Polar-Kohlenbezirken von Inta und Workuta, nicht mehr als 600 km vom Eismeer entfernt.

Die niedrigen Holzbaracken dieses Gefangenenlagers drücken sich unweit der Eisenbahnbrücke dem Schienenstrang entlang und ragen bei heftigem Schneefall nur mit den Dächern und Wachtürmen aus der Waldtundra hervor. Der Horizont ist bei klarer Sicht vom Uralgebirge begrenzt; von einer Schutthalde öffnen sich dem spähenden Blick die schnurstracks gen Norden hinter einer bewaldeten Bodenwelle verschwindenden Bahngleise und vor dem Zwergwald, in etwa drei Kilometer Entfernung, ein Geviert, dessen Stacheldrahtverhau nichts weiter als endlose Reihen von Holzpflöcken einzäunt. Wenn man dieses Geviert vom Schutthügel des Lagers regelmässig beobachtet, wird man feststellen können, dass dort oftmals — je nach der Jahreszeit — entweder ein Panjewagen oder ein Schlitten hält. Vermummte Gestalten bemühen sich dann um einen schmalen langen Kasten und versenken ihn in aller Eile in der nie ganz aufgetauten Erde. Von Zeit zu Zeit kann man auch Arbeitskommandos mit Spitzhacken und übergeschulterten Spaten sehen, die die Erdkruste aufbrechen oder die ausgehobenen Laufgräber wieder zuschütten. Die Kranken und Arbeitsunfähigen, die stundenlang von der Halde gedankenlos Ausschau halten, ziehen dann gewöhnlich ihre schäbigen Kappen vom Kopf, und die Christgläubigen unter ihnen schlagen ein Kreuz. Über den beobachteten Vorgang wird kaum ein Wort verloren, aber jedermann fragt sich, wann man wohl seinen Leichnam auf ähnliche Weise verscharren wird.

Ein Vehikel, wie es Wilhelm Raabe sicherlich als « Schüdderump » beschrieben hätte, begegnete mir am 13. Juli 1952, als ich am Doppeltor des Abesj-Invalidenlagers N. 4 auf Einlass wartete. Die Torwache hiess mich und meine beiden Begleitsoldaten beisetetreten und gab dem Wagen, den eine struppige Schindmähre zog, freie Fahrt. Ich wusste, dass der ungehobelte Bretterkasten die sterbliche Hülle eines Leidensgefährten verbarg, schlug ein

Kreuz und sprach das Pater noster. Mir war als Arztgehilfen bekannt, dass im Zuge einer « Humanisierung » des Robotsystems den Verstorbenen an der Wache nicht mehr wie früher der Schädel mit einem Holzhammer eingeschlagen oder der Leib mit einer Eisenstange durchbohrt wurde. Man begnügte sich mit einer Sezierung im nächstgelegenen Krankenhaus, wodurch jeder Fluchtversuch durch medikamentöse Hilfeleistung oder Begünstigung eines gefangenen Arztes ausgeschlossen werden sollte. In makabrer Stimmung betrat ich das Lager, in dem ich ausser einigen Kriegskameraden den mir seit meiner Berliner Studienzeit dem Namen nach bekannten Professor Karsavin zu treffen hoffte, an den ich empfohlen war und Grüsse auszurichten hatte. Mein erster Gang nach der Einweisung in eine Arbeitsbrigade und Baracke führte mich daher zu dem Arzt des Stationars (Krankenrevier), in welchem sich Karsavin nach meinen Informationen seit Herbst 1951 in Behandlung befand. Ich begegnete dort einem bedauernden Kopfschütteln: « Da kommen sie leider zu spät. Er ist gestern einem Gehirnschlag erlegen. Bei Hypertonikern eine häufige Todesursache. Das Menschenmögliche wurde für ihn getan. Es fehlte ihm an nichts. Er hatte treusorgende Freunde und einen schönen Tod. Kann der Mensch in unserer Lage mehr verlangen? » — Ich musste dem Arzt recht geben. Er zeigte mir das lichte Sterbezimmer, in dem nicht mehrere Betten übereinander, sondern nur ein einziges frei im Raume stand. Durch das Fenster konnte man über dem Bretterzaun ein Stück Himmel sehen. « In der Richtung liegt der Westen », erläuterte mir der Arzt mit einem vieldeutigen Blick. « Ich habe den Professor hier untergebracht, damit er mit seinen Gedanken allein sein und bei seinen Angehörigen und Freunden im Westen verweilen könnte. Der Professor trank viel starken Tee, der ihn zu wunderbaren Gesprächen anregte. Bis kurz vor seinem Tode belehrte er seine Schüler. Er hatte viele Schüler und Freunde und keinen einzigen Feind. Selbst die Obrigkeit (načalstvo) hatte Achtung vor ihm. Bei meiner letzten Visite fand ich ihn mit der Teeschale in der Hand, er streichelte sie und meinte, auch seine Asche könnte eines Tages zu Tongeschirr verarbeitet werden. Dann fügte er hinzu, der Zeitbegriff sei für einen Philosophen lästig. Ob man noch sei oder nicht mehr sei, ändere nichts an der Tatsache, dass man sich in zahllosen Ich-Partikeln auf Gott hinbewege. Seitden mir Karsavin dies gesagt hat, bin ich von einer Angst befallen, dass auch ich in einem bestimmten

Moment vor Gott hintreten müsste. Das beunruhigt mich, denn in meiner materialistischen Weltbetrachtung fühlte ich mich bisher durchaus wohl. Mir konnte nach dem Tode nichts mehr passieren. Ich glaubte, nach dem Tode von der Angst befreit zu sein, jetzt habe ich aber gewisse Befürchtungen. Karsavin hatte sie nicht, er blieb auch im Erlöschen heiter ». — Dies Geständnis zeigte mir, dass die « heilige Unruhe », die der Verstorbene zu erwecken wusste, auch über sein Grab hinaus Früchte tragen würde. Ich erkundigte mich nach seinen Freunden und Schülern; am nächsten Tage lernte ich sie nacheinander kennen. Es gab da zunächst einen enggezogenen Binnenkreis der Schüler, die sich um A., seinen Deuter und Künder, scharten. Ich bin nie wieder einem Menschen begegnet, der sein eigenes Ich im gleichen Masse verleugnet und in der Gedankenwelt seines Lehrers völlig aufgegangen wäre. Dabei war er nicht allein von dem gelesenen oder gesprochenen Wort erfüllt, sondern fuhr auch nach dem Tode Karsavins fort, dessen Gedankengänge weiter zu entwickeln und das metaphysische System weiter auszubauen. Dieser noch jugendliche, schlank und schön gewachsene Mann, mit dunkelleuchtenden Augen, schwarzem Haupt- und Barthaar, die er als vermeintlicher « Pope » tragen durfte, war ganz eine Schöpfung Karsavins. Vier oder fünf Jahre folgte er ihm aus einem Lager ins andere und verstand es, dank dem Umstande, dass er von Hause aus ein fähiger Ingenieur war, derartige Versetzungen immer wieder durchzusetzen. Da seine Schul- und Spezialkenntnisse für religionsphilosophische Studien nicht ausreichten, unterrichtete ihn Karsavin im Laufe der Jahre in Geschichte, Philosophie, Religion sowie in lateinischer und griechischer Sprache. Als ich ihn kennenlernte, gab er die erworbenen Kenntnisse bereits an andere Wissbegierige weiter. Platons Akademie kann keine gelehrigeren Schüler gehabt haben. Der Vergleich ist naheliegend, da irgendwelche Bücher als Hilfsmittel kaum vorhanden waren, selbst Papier war knapp und wurde nur zur Niederschrift wichtigster Thesen benutzt. Um so gründlicher wurde das Gedächtnis ausgebildet. A. konnte die Lehrmeinungen und Abhandlungen Karsavins, die in der Gefangenschaft entstanden waren, stundenlang hersagen. Er verliess sich aber nicht nur auf seine phänomenale Mnemotechnik, sondern benutzte jedes Stück Papier, um Abschriften des philosophisch-historischen Nachlasses von Karsavin herzustellen und auszustreuen. Sein Grundsatz war, je mehr Abschriften, um so grösser die Wahrscheinlich-

keit, dass diese irgendwo erhalten bleiben. An die Möglichkeit einer Entlassung deutscher Kriegsgefangenen dachten 1952 nicht einmal die überzeugtesten Optimisten im Lager. Daher schrieb ich mir nur einige Grundthesen Karsavinscher Metaphysik auf, die von ihm als Kommentar zu den etwa 150 Sonetten gedacht waren, in denen er in dichterischer Form sein gesamtes System der Metaphysik darzulegen versuchte. Eines dieser Sonette habe ich ebenfalls abgeschrieben. Über Baratynskij und Tjutschev spürt man in ihm die geistige Nähe Goethes. Überhaupt kannte Karsavin die deutsche Dichtung, Philosophie und Geschichte besser als sämtliche im Lager anwesenden Deutschen, die ihm die Priorität neidlos zuerkannten. Obwohl er selbst meist von Gaben der Paketempfänger abhängig war, lud er die Deutschen, die noch weniger besassen und von niemand etwas zu erwarten hatten, oftmals zu Gesprächen mit Tee, Brot und Zucker ein. Die schöpferische Fülle und Mitteilsamkeit seines Wesens blieb ihm bis zuletzt erhalten. Für die Litauer im Lager schrieb er eine Interpretation des « Credo » vom katholischen Standpunkt, der die Geistlichen ihre volle Zustimmung gaben. Seine letzte und aufsehenerregendste Schrift verfasste er über die « Unsterblichkeit der Seele ». In ihr und in den Berichten seiner Schüler fand ich die seltsamen Worte des behandelnden Arztes bestätigt, der von der Heiterkeit seines Todes sprach. Karsavin hatte die Todeserfahrung schon vorweggenommen. « In seiner ganzen Unvollkommenheit kann der Mensch die Schwelle wahren Weltverstehens erreichen, das ganzheitlich und in seiner Gänze wirksam nur durch den Tod wird ». Dieser Satz erklärte mir, warum Karsavin selbst im Sterben Vorbild sein konnte. Einige Jahre später hiess es noch von ihm, er hätte es verstanden, nicht nur weise zu leben, sondern auch weise zu sterben. Dass er in dieser letzten Weisheit den Übertritt zur römisch-katholischen Kirche erforderlich hielt, beweist die wahre Grösse und Konventionslosigkeit seines Geistes. Dass er angesichts des Todes auf einen formellen Akt Wert legte, bestärkte mich unter vielen anderen Beweggründen, den gleichen Schritt zu tun. Karsavin wandte sich aber mit diesem letzten und wichtigsten Anliegen nicht an den im Glauben und Wissen gleich starken Pater Javorka, mit dem er in peripatetischen Spaziergängen vor der Krankenbaracke über dogmatische Fragen diskutierte. Sein Entschluss muss in den vorhergegangenen Jahren gereift sein und längst festgestanden haben; die Erörterungen galten wohl vornehmlich der

wissenschaftlich exakten Klarstellung einiger umstrittener Punkte. Zeit seines Lebens wollte er allem Anschein nach nicht von der rituellen Gewöhnung seiner griechisch-orthodoxen Erziehung lassen. Das Nachlassen seiner körperlichen Kräfte förderte jedoch den Entschluss, den von ihm als Historiker und Religionsphilosophen anerkannten Tatbestand eines östlichen Abweichens von der apostolischen Mutterkirche und des seit 1054 bestehenden Schismas durch den Akt der Wiedervereinigung zu bereinigen. Dazu bedurfte es keines Streitgespräches mehr, es genügte eine schlichte Willenskundgebung nach kanonischer Regel, die ein litauischer Dorfgeistlicher entgegennahm. Er erteilte auch die Absolution, spendete das Abendmahl und vollzog schliesslich die Letzte Ölung. Mancher der Freunde fand dafür zunächst keine Rechtfertigung und Erklärung, die Treuesten schwiegen sich aus. A. äusserte einmal, es sei wahrscheinlich, dass auch er den gleichen Weg gehen würde, sobald er genügend vorbereitet wäre.

Ich geriet in die unmittelbar nach dem Tode und der Bestattung auf dem nahegelegenen Friedhof, die von dem Schutthügel beobachtet wurde, einsetzenden Kontroversen. Aber kein Leugnen und Bestreiten konnte die Tatsache ungeschehen lassen. Der innere Kreis lehnte jede Stellungnahme ab, der sehr weit gezogene äussere Kreis der Freunde kommentierte lebhaft und bis zum Überdruss. Das Interesse am Menschen war immer grösser gewesen als an seinem Werk, das eine gründliche Vorbereitung und redliches Bemühen voraussetzte. Die Gesprächspartner Karsavins, die ich allmählich kennenlernte, und von denen ein jeder auf seine eigene Weise von dem Verstorbenen berichtete, waren ebenso verschiedenartig in ihrer volksmässigen und geistigen Herkunft wie in den Kategorien ihres Denkens und der Zielrichtung ihres Wollens. Der markanteste unter ihnen war zweifellos ein in Bild und Wort gleich kraft- und ausdrucksvoller Dichter, der sich des Jiddischen bediente und daher seine Hörer hauptsächlich unter den des Deutschen Mächtigen fand. Mit ihm erörterte der Philosoph alttestamentarische und Talmudfragen, da Galkin als Sohn eines weissruthenischen Zaddiks in der Exegese gründlich geschult war. Karsavin schätzte an ihm jedoch am meisten die hinreissende visionäre Kraft seiner Dichtung, in der das Zeitgeschehen sublimiert und verdeutlicht wurde. Gleichviel ob er von der Hungerblockade Leningrads in Versen berichtete, oder ob er Versdramen über Bar-Kochbas Aufstand gegen die Römer, den Aufstand im

Warschauer Ghetto schrieb, die Zuhörer waren zutiefst ergriffen von der menschlichen Reife, der Vorurteilslosigkeit und der psychologischen Sicherheit seines Urteils. Den Deutschen im Lager widmete er ein Gedicht, dem das Wort der Heiligen Schrift von den zehn Aufrechten zugrundelag, um derentwillen der Herr ein schuldbeladenes Volk nicht verdammen werde. Diese Auffassung teilte auch Karsavin, der mit tiefempfundenem Schmerz von dem deutschen Irrweg, von einem Nachahmen schlimmster Beispiele der Menschenverfolgung sprach, die eines spekulativ so hoch begabten Volkes nicht würdig gewesen seien. Er glaubte aber, Leid und Entrechtung würden eine Läuterung und einen Gesinnungswandel unter den Deutschen herbeiführen, die wiederum ihrem geistigen Schaffen zugutekämen.

Die russischen Intellektuellen sind am ehesten zu einer Diskussion fähig, wenn sie dabei starken Tee trinken können. Ein sogenanntes « chinesisches Teehaus », in dem kochendes Wasser verabfolgt wurde, befand sich auch im Lager 4. Karsavin war zumeist von seinem Petersburger Landsmann und Universitätskollegen Nikolai Punin zu « Teegesprächen » eingeladen. Dem in moderner Kunst ausserordentlich versierten Professor Punin, der von seiner geschiedenen Ehefrau, der Dichterin Anna Achmatova, reichlich mit Lebensmittelspenden versorgt wurde, waren seine abstrakten Kunsttheorien zum Verhängnis geworden. Was im Sowjetstaat in den ersten Revolutionsjahren als fortschrittliche linksgerichtete Kunst galt, wurde in der Epoche Stalins als westliche Dekadenz verurteilt. Punin, der Karsavin nur um ein Jahr überlebte, beteuerte mir gegenüber, seine Streitgespräche mit dem « Metaphysiker » seien unergiebig gewesen, da dieser völlig in seiner idealistischen Konzeption « befangen gewesen » sei und den « Strukturwandel des philosophischen Denkens seit Marx » geleugnet hätte. Damit kennzeichnete sich Punin selbst gewissermassen als Prototyp jener russischen Intelligenzler, die sich über jeden « religiösen Aberglauben » erhaben dünkten und nichts anderes als bedauernswerte Opfer ihres obskuren Unwissens und geistigen Hochmutes waren. An der Heranbildung eines solchen Gelehrtentypus hatte aber die frühere orthodoxe Staatskirche nicht wenig schuld.

Einen unterschiedlichen Typ der unbelehrbaren Marxisten verkörperte ein ehemaliger Mitarbeiter des Tschang-Kai-schek-Beraters Borodin (um 1924) und Parteiideologe Klimov. Sachliche Diskussionen mit ihm verboten sich von selbst, da es für ihn ausser

Marx, Engels und Lenin keine Autoritäten auf philosophischem Gebiet mehr gab. Von Hegel interpretierte er einige missverstandene oder bewusst verdrehte Sätze und erklärte, Marx gebühre das Verdienst, den verschrobenen deutschen Idealisten, der in seinen Postulaten gleichsam dauernd Kopfstand mache, wieder auf die Beine gestellt zu haben. Alle Nicht-Marxisten waren für ihn samt und sonders Vertreter des Pfaffentums (popovščina); über Karsavins Einwände und Gegenargumente hörte er einfach hinweg. Da diese Art Parteitheoretiker im dialektischen Denken und Opponieren keineswegs so sicher sind, wie sie vorgeben, hat in der Sowjetunion bis heute kein parteiamtlich anerkanntes Lehrbuch der westlichen Philosophie erscheinen können. Der Versuch Alexandrovs (1949) wurde zwar alsbald aus dem Buchhandel gezogen, verbreitete aber durch zahlreiche Zitate die erste Kenntnis nichtmarxistischer philosophischer Systeme unter der wissbegierigen Jugend. Klimov bezog regelmässig Bücher und Zeitschriften, darunter auch « Die Fragen der Philosophie », in denen zwischen zu leerem Stroh gedroschenen Parteidoktrinen gelegentlich Berichte oder Besprechungen über die « reaktionären Strömungen » in der westlichen zeitgenössischen Philosophie manche erwünschte Auskunft über die Neuerscheinungen seit 1945 vermittelten. In einer Zeitschriftnummer fand sich eine eingehende Rezension über das Diamat-Buch P. Wetters, die mangels beweiskräftiger Gegenargumente in die in der sowjetischen Fachkritik üblichen Schimpftiraden überging. Karsavin soll hierzu geäussert haben, dass es den Anschein habe, in Rom sei eine nützliche Arbeit geleistet worden. Durch die Blosslegung der theoretischen Grundlagen des Marxismus würde es sicherlich möglich sein, die Axt der Kritik an seiner Wurzel und nicht an seine Zweige und Verästelungen anzusetzen.

Unter den Litauern, die Karsavin wie einen der Ihrigen verehrten und unterstützten, gab es zwei Antipoden unter seinen häufigsten Gesprächspartnern. Ein jüngerer Jesuit versuchte möglichst viel von seinem Wissen und Können für eine spätere Zeit zu erhalten und nutzbar zu machen. Ein litauischer Mathematiker und Kernphysiker, der zu den ersten Wegbereitern und Kolloborateuren des Kommunismus gehörte und daher von seinen Landsleuten verachtet und gemieden wurde, fand in Karsavin einen Fürsprecher, der die jungen Partisanen zur Toleranz und zum ruhigen Anhören einer abweichenden Meinung erziehen wollte. Er

brachte sie sogar soweit, dass sie sich Žvironas Vorträge über Atomphysik im Klubraum anhörten. Der kreisrunde Klub K W Č (Kultur- und Erziehungssektion), den der Lagerkommandant aus Schienenmaterial erbauen liess, welches auf seine Veranlassung von den Arbeitsbrigaden im nächtlichen Einsatz der Eisenbahn gestohlen worden war, bildete den Treffpunkt der politischen Kolporteure und der geistig Interessierten. Durch Abgabe eines Buches erwarb man sich das Recht Mitglied des Lesezirkels zu sein. Für die Ausländer wurde aufgrund einer Anregung Karsavins eine Spendensammlung durchgeführt und ihnen auf diese Weise das Entleihen von Büchern ermöglicht. An den Lesetischen, auf den Bänken in den kümmerlichen Grünanlagen, auf der Strohschütte der doppelgeschossigen Betten, überall sah man Karsavin in immer lebhaftem und nie ermüdendem Gespräch. Lange nach seinem Tode beschworen seine ehemaligen Gesprächspartner die einprägsame und auffallende Erscheinung des Gelehrten. Er wurde als mittelgrosse, schmale und feingliedrige Gestalt geschildert. In seinem durchgeistigten Gesicht leuchteten stets gütige und keinem fremden Blick ausweichende Augen. Sein weisses schütteres Haar bedeckte nach der Sitte russischer Gelehrten ein schwarzes Käppchen. Ungeachtet aller Misere wirkte er in der dunklen Sträflingskleidung vornehm und gepflegt. Die schwere Kunst, das Unabwendbare hinzunehmen und zu tragen, beherrschte er vollkommen. Niemals verstieg er sich zu einer falschen Geste oder hohlem Pathos. Er hatte sich nichts zu vergeben und er hat auch nichts von seinen Anschauungen jemals preisgegeben. In heiterer Gelassenheit sah er seinem Lebensende entgegen, das für ihn nur einen Übergang aus der seinsmässigen Unvollkommenheit in die ewige Wirklichkeit und Aktualität aller Zeitmomente darstellte. Bezeichnend für diese Haltung ist das Gedicht Karsavins, das wir am Ende dieses Artikels im Urtext und in deutscher Übersetzung veröffentlichen [1]. Entgegen mancher von Nietzsche-Nachlallern geäusserten Meinung, wusste er sehr wohl zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, aber das Böse hatte seine Macht über ihn verloren. Unter den Büchern, die er im Lager immer wieder las, befand sich auch Tolstois « Krieg und Frieden ». Aus diesem Werke zitierte er oftmals die Bemerkung Pierre Besuchovs, angesichts des Todes habe

(1) Siehe unten S. 140 141.

er feststellen müssen, dass es im Leben nichts Furchterregendes gebe. Seinem Geburtslande blieb er ungeachtet aller Enttäuschungen zutiefst verbunden, glaubte aber nicht an eine besondere russische Mission und am allerwenigsten an das Obsiegen der Mächte der Vernichtung und Gewaltherrschaft. Am Ende des russischen Passionsweges sah er die Verwirklichung des Unionsgedankens Vladimir Solovjevs und erhoffte, dass sich das russische Volk nicht nur die westliche Technik, sondern auch die geistigen Grundlagen der abendländischen Gesittung und Geisteshaltung aneignen würde.

Dr. Erich Franz Sommer

L. P. Karsavin 1950

Ни воли, мыслей, чувств, ни этих слов
Доныне не было еще моих.
Откуда же теперь во мне они
Короткие зимы полярной дни?
Я был бесчувствен и бездумен, тих
В безвидной тьме молчанья своего,
Где жизни нет, где нет неясных снов.
Возникло все во мне из ничего,
Из неразличной тьмы небытия,
И как сменивший ночь недолгий день
В небытие моя вернется тень,
Вся жизнь, как сон мелькнувшая, моя.
И сам я от нее не отделимый,
Не может быть меня без моего.
Но были я и мною мир любимый,
А бывшее не может быть ничем.
Тот мир — не призрак призрака нелепый,
Ни тени тень тот я. Но мир прекрасный
И совершенный я в не сущей тьме.
В которой мой конец и мой исток
С моею древностью не разлучимы.
Небитие — божественный поток,
Незримая безмолвия пучина.
В ней мысли нет. Она — ни тьма, ни свет,
В ней всё одно, она ж всего причина.

Deutsche Übertragung

Wille, Gefühle und Gedanken, auch die Worte
Die ich jetzt rede — hat es vordem nicht gegeben.
Woher denn kommen sie in mich? in dieses Leben
So kurz wie in der Arktis kurz ein Wintertag?
Gefühllos war ich, ohne Denken, lag
In meines Schweigens Dunkel bar des Lichts,
Wo weder Leben noch verworrne Worte.
Alles in mir entstiegen ist dem Nichts:
Des Nicht-Seins ungeschiednem Dunkelorte.
Und auch mein Schatten — gleich dem Licht: durchbricht's
Auch kurz die Nacht — kehrt wieder in dies Nichts.
Traumgleich vorüberzieht dies ganze Leben — meins —
Und selber ich mit ihm untrennbar eins
Ich kann nicht ohne dem, was mein ist, sein.
Doch waren ich und Welt, von mir geliebt,
Was aber war — unmöglich, dass es je zerstiebt.
Und jene Welt ist nicht eines Phantoms Phantom
— Ein trübes —, jenes Ich nicht eines Schatten Schatten —
Schön ist sie und das Ich vollkommen in
Nicht-seiender Nacht, worin mein End und mein Beginn
Unlöslich sich mit meinem Ursein gatten.
Das Nicht-Sein ist der Gottesstrom,
Des Schweigens unsichtbarer Schlund.
Wille, Gedanke und Gefühl besitzt er nicht,
Auch kein Bewusstsein. Er ist weder Nacht noch Licht
In ihm ist alles gleich, doch ist für alles er der Grund.

Roland Adolphi

The Christology of the Synod of Seleucia-Ctesiphon, A. D. 486

The Nestorian heresy did not die with its official condemnation at the Council of Ephesus. The close of the council left the entire Diocese of the East, under the ecclesiastical direction of the Patriarch of Antioch, still in schism and at least apparent heresy. However, after the signing of the Formula of Union two years later in 433, most of the bishops within the Roman Empire were reconciled, and it might have seemed that the heresy had been effectively killed (1).

Unfortunately, however, the Christians outside the Empire who were subject to Persia had been unable to take part either at Ephesus or in the Union. For, in 424, seven years before Ephesus, their bishops had taken the decisive step of cutting off all juridical bonds with the Church within the Roman Empire (2). Their principal reason for the step was the continual warfare between the two empires. Too close a relationship with the established Church of the Roman Empire had made them suspect in the eyes of the Persian government and had brought on frequent and savage persecutions. It may be doubted that they had a clear concept of the Roman Primacy or of the relationship between

(1) E. AMANN, " Nestorius ", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XI, cc. 122-130. Since the text of the Formula of Union follows very closely the text of the doctrinal pronouncement issued by the bishops of the Patriarchate of Antioch in their opposition synod at Ephesus, it seems legitimate to conclude that the christology of most of the bishops was fundamentally orthodox. The same, of course, cannot be said for that of Nestorius.

(2) J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris, 1904, pp. 121-125; I. ORTIZ DE URBINA, S. J., " Storia e cause dello scisma della Chiesa di Persia ", *Orientalia Christiana Periodica*, III (1937), pp. 456-485; J.-B. CHABOT, *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902, pp. 50-52/295-297.

mystical and juridical bonds in the Church of Christ. Effectively, nonetheless, they were in a state of schism before the Nestorian controversy broke out, and, for this reason, their doctrinal position was not very secure.

The Persian Church also had the misfortune of having no strong theological tradition of its own (1). The constant threat of persecution made the existence of theological schools impossible. Aspirants to the priesthood had, therefore, to pursue their studies at the famous School of Edessa, which, for this reason, was known as the School of the Persians (2). One of the professors of the school at the time of the Council of Ephesus was Ibas, author of one of the Three Chapters condemned as Nestorian by the Second Council of Constantinople in 553 (3). This Ibas, as Bishop of Edessa from 435 to 457, kept Nestorianism alive in the school (4). As a result, when he died, his successor, Nonnus, was obliged to expel a very considerable portion of the students and faculty (5). These exiles then fled across the nearby frontier to take refuge in Persia.

(1) The only author of note before the Council of Ephesus was Aphraates the Persian Sage; cf. A. BAUMSTARK, *Die Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, pp. 29-31 and 52-58.

(2) F. NAU, " Édesse (École de) ", *DTC*, vol. IV, cc. 2102-2103.

(3) E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, tome II, *Concilium Universale Chalcedonense*, vol. I, part. 3 (Berlin and Leipzig, 1935), pp. 32-34 (391-393); MANSI, vol. VII, cc. 241-250 and vol. IX, cc. 385-388.

(4) As is well known, Nestorius was a disciple of Theodore of Mopsuestia, whose doctrine he professed in a somewhat more extreme form. Ibas was not so much a supporter of Nestorius as an ardent partisan of the teachings of Theodore. Under his direction the works of Theodore were translated at Edessa from Greek into Syriac, and they were to become the basis for virtually all subsequent theological writing at the School of the Persians; cf. A. BAUMSTARK, *op. cit.*, pp. 100-106; R. DUVAL, *La littérature syriaque*, 3rd edition, Paris, 1907, pp. 76, 247, and 314; EBEDJESUS SOBENSIS, " Catalogus librorum omnium ecclesiasticorum ", cap. 61, in J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Rome, 1719-1728, vol. III, part. I, p. 85. As for the writings of Nestorius, they were not even translated into Syriac until the sixth century, a hundred years after Ephesus; cf. EBEDJESUS, cap. 20, *Bibliotheca Orientalis*, vol. III, part. I, pp. 35-36; and A. BAUMSTARK, *op. cit.*, p. 117. Hence, the Church of Persia and its christology might more accurately be called Mopsuestian.

(5) " Letter of Simeon of Beit-Arsham " in *Bibliotheca Orientalis*, vol. I, pp. 351-354; cf. also J. LABOURT, *op. cit.*, pp. 133 and 137-138; A. BAUMSTARK, *op. cit.*, pp. 104, 105, and 109; R. DUVAL, *op. cit.*, pp. 342-

One of their leaders, a certain Barsauma, mentioned by name at the Robber Council of Ephesus as one to be exiled for Nestorianism, found favor with the Persian Emperor Peroz, perhaps by giving valuable information concerning Roman fortifications and troop movements [1]. As a result, he himself was raised to the important see of Nisibis, and many of his friends and co-exiles received bishoprics in other important cities [2]. Furthermore, under Barsauma's patronage, Narsai, exiled head of the School of Edessa, reestablished the School of the Persians at Nisibis. There, the future leaders of the clergy were trained, and, since Narsai was an ardent supporter of Nestorius' master, Theodore of Mopsuestia, Nestorianism was able to win a firm foothold among the Christians of Persia, where it has persisted even to the present day [3].

The heresy does not seem to have won the day at once, however. Indeed, many of the official confessions of faith promulgated by the various synods of the Church of Persia are far from being clearly heretical. Thus, all the creeds composed up to the year 612

346, esp. 344 n. 1; and *Synodicon Orientale*, pp. 299 n. 3 and 300 n. 4. Barhadbeshabba relates that there was a plot on foot to have the director of the School of Edessa, Narsai, burned at the stake: F. NAU, ed., "L'histoire de Barḥadbešabba 'Arbaïa", *Patrologia Orientalis*, vol. IX, pp. 599-603 (111-115).

(1) P. MARTIN, *Actes du brigandage d'Éphèse*, Paris, 1874, p. 31; J. LABOURT, *op. cit.*, pp. 133-141; G. BARDY, "Barsauma de Nisibe", *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, vol. VI, cc. 948-950; and F. NAU, "Barsumas", *DTC*, vol. II, cc. 430-434.

(2) *Synodicon Orientale*, pp. 299 n. 3 and 300 n. 4; and J. LABOURT, *op. cit.*, p. 133.

(3) At this time, Persia included most of modern Iraq. The Christians were concentrated in the mountainous sections of Iraq. In addition, there were significant groups of Christians in Azerbaijan, Khuzistan, Fars, and Khurasan in Iran, plus the southern edge of Turkey from Nisibis to the Iranian frontier. The modern representatives of the Church of Persia call themselves the Church of the East. Since World War I, they are confined to northern Iraq, the Lake Urmia section of Iran, a few villages in northeastern Syria and the Malabar Coast of India, plus a diaspora scattered throughout the world. Their Patriarch, Mar Eshai Shimun XXIII (most Catholic authors call him Shimun XXI), now resides at Modesto, California. Their present number is around 100,000. Of those that have been reconciled to the Catholic Church, 200,000 follow the Chaldean Rite in Iraq, Iran, and the diaspora, while 1,200,000 follow the Malabar Rite in India.

are capable of a benign interpretation (1), and one of them, composed by the Patriarch Isho'yahb I around the year 586, seems positively incompatible with genuine Nestorianism (2). This is all the more surprising since most of these synods canonize the writings and doctrines of Theodore of Mopsuestia, Nestorius himself never being mentioned until 612 (3).

(1) The confessions of faith of the different patriarchal synods can be found in the *Synodicon Orientale*: the synod of Isaac in 410 (pp. 22-23/262-263); Acacius in 486 (pp. 54-55/302); Aba I in 544 (pp. 541-543/551-553); Joseph in 554 (pp. 97-98/355); Ezekiel in 576 (pp. 113-114/371-373); Isho'yahb I in 585 (pp. 133-136/394-398); Sabrisho' I in 598 (pp. 201-202/463); and Gregory I in 605 (pp. 209-210/473-474). Even the profession of the interregnum synod of 612 (pp. 564-567/582-584) is not so clearly Nestorian, unless it is interpreted in the light of the subsequent discussion of Jacobite objections (pp. 568-580/586-598).

As to the attitude of the Persian hierarchy toward Nestorianism before 486 there is very little evidence. The fact that so many of the exiles from Edessa obtained bishoprics would indicate a predilection for Dyophysitism and the theology of Antioch. If, furthermore, Labourt's identification of the addressee of Ibas' letter to Maris the Persian with Dadisho', Patriarch of Seleucia-Ctesiphon during the crucial years years 421 to 456 (J. LABOURT, *op. cit.*, p. 133 n. 6), is correct, then the writings of Theodore of Mopsuestia had found acceptance in the highest ecclesiastical circles in Persia as an orthodox expression of Catholic faith. This would still not automatically mean that the teaching of the Persian hierarchy coincided with that of Theodore. They may well have adhered to the same type of moderate Antiochene christology that is expressed in the Formula of Union. This is the opinion of Labourt (pp. 255-256), and it is confirmed by the moderate tone of all the official formulations of christology during the sixth century.

(2) *Synodicon Orientale*, pp. 193-196/452-455. The creed was composed by the Patriarch Isho'yahb I on the occasion of an embassy on which he was sent by the Persian Emperor Hormizd IV to the Byzantine Emperor Maurice. This may explain the clear orthodoxy of his doctrine on the hypostatic union. For example, he says in one place (pp. 194/454): " Our Lord God, Jesus Christ, begotten of the Father before all ages according to His divinity, has been born in these latter days, according to the flesh, of Mary ever Virgin; the same, but not according to the same (nature) ". Curiously enough, this is the version preserved in the official collection of Nestorian synods. The chronicler 'Amr has preserved in an Arabic translation a different version that is much less strikingly orthodox: cf. H. GISMONDI, ed., *Maris Amri et Slibae ' De Patriarchis Nestorianorum ' Commentaria ex Codicibus Vaticanis*, Rome, 1896-1899, vol. II, pp. 45-47/26-27.

(3) Thus, the synods of Aba I in 544 (*Synodicon Orientale*, pp. 550/561); Isho'yahb I in 585 (pp. 136-138/398-400); Sabrisho' I in 598 (pp. 196-

In view of the modern controversies regarding the correct interpretation of Theodore's christological teaching (1), a special interest attaches to the official doctrines of the Church of Persia, which openly claimed adherence to that outstanding representative of the Antiochene theology. Because of Theodore's condemnation, most of his writings have perished, except for some translations into Syriac and a small number of excerpts from the original Greek. Even these last are quite suspect, since they were gathered by enemies and show some evidence of deliberate falsification. Beyond this, most of our information on Theodore's christology derives from hostile sources. Consequently, it seems worth the trouble to give the first suspect creed, promulgated by the Church of Persia in 486 at the Synod of Seleucia-Ctesiphon (2), a much closer examination, to see whether its nominally orthodox phraseology may not conceal true Nestorianism.

The background of the council sheds a distinctly suspicious light upon its teaching (3). For some years previously, there had been a considerable infiltration by the Monophysites in the frontier

---

198/456-459); Gregory I in 605 (pp. 210-211/474-476); and the interregnum synod of 612 (pp. 628-629), in which Nestorius is mentioned for the first time (pp. 574-579/591-597 and 627-632, *passim*).

(1) A benign interpretation of Theodore's teaching was first proposed by E. AMANN, " La doctrine théologique de Théodore de Mopsueste (à propos d'une publication récente) ", *Revue des Sciences Religieuses*, XIV (1934), pp. 160-190. A more thorough presentation of the case for Theodore's orthodoxy was offered by R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (*Studi e Testi* 141), Vatican City, 1948. The whole question has again been investigated by F. A. SULLIVAN, S. J., *The Christology of Theodore of Mopsuestia* (*Analecta Gregoriana* 82), Rome, 1956, with a final verdict unfavorable to Theodore that has been tentatively accepted by at least two reviewers: J. DANIÉLOU, S. J., in *Recherches de Science Religieuse*, XLIV (1956), pp. 603-605; and the ABBOT of DOWNSIDE, in *The Downside Review*, LXXV (1957), pp. 77-80.

(2) *Synodicon Orientale*, pp. 53-60/299-307. Seleucia-Ctesiphon, the capital of the Persian Empire, was a twin city located on either side of the Tigris just south of modern Baghdad. It was the see of the Patriarch of the Church of Persia.

(3) J. LABOURT, *op. cit.*, pp. 134-147; F. NAU, " Barsumas ", *DTC*, vol. II, cc. 430-432; E. TISSERANT, " Nestorienne (L'église) ", *DTC*, vol. XI, cc. 174-177; and G. BARDY, " Barsauma de Nisibe ", *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, vol. VI, cc. 948-950.

area around Nisibis, at a time when the Byzantine Emperor Zeno was favoring that heresy (1). To stem the threat, the Bishop of Nisibis, Barsauma, persuaded the Persian emperor Peroz that he could rely more securely on the loyalty of his Christian subjects, numerically very strong in the strategic frontier area, if they were to profess Dyophysitism instead of Monophysitism, the official doctrine of the Roman Empire. Consequently, Peroz entrusted troops to the direction of Barsauma with which to harrass the non-Nestorians of the area. Furthermore, Barsauma, with royal backing, summoned a synod at Beit-Laphat in 484, against the wishes of the Patriarch Babowai. The leading lights of this synod were former students of the School of the Persians who had been ejected for their Nestorianism (2). Since the acts of this synod were subsequently annulled at a compromise synod in 485, only a few excerpts have survived. But it is certain that official approval was given to the writings and christology of Theodore of Mopsuestia and that a doctrinal profession in harmony with that christology was promulgated (3).

Babowai, the Patriarch, was so alarmed by the schismatic proceedings of Barsauma that he decided to break the isolationist policy of his church with an appeal to the ecclesiastical authorities of the Roman Empire. Unfortunately for him, his messenger was intercepted by Barsauma, who turned the incriminating message over to Peroz. Babowai was executed for treason and lese majesty. Barsauma's high hopes of being chosen his successor in the patriarchate were, however, unexpectedly frustrated by the sudden death of Peroz.

(1) The Henoticon was promulgated only two years before the Synod of Beit-Laphat in 482. The Acacian Schism followed in 484.

(2) *Synodicon Orientale*, p. 531, n. 4, compared with pp. 299 n. 3 and 300 n. 4.

(3) *Ibid.*, pp. 61/308-309, 63/312, 210-211/475-476, and 621-625; and J. LABOURT, *op. cit.*, pp. 138-139. A brief account of this compromise synod, which met at Beit-'Edrai in northern Iraq in 485, is contained in the acts of the Synod of Seleucia-Ctesiphon of 486: *Synodicon Orientale*, pp. 53-54/299-301. The text of Barsauma's retractation has been preserved: *ibid.*, pp. 525-526/531-532. The dogmatic section of the Synod of Beit-Laphat has not been preserved, but it may well have been like a confession of faith attributed to Barsauma by the chronicler 'Amr: H. GISMONDI, *De Patriarchis Nestorianorum*, vol. II, pp. 32-34/19-20.

In his place, Acacius, nephew and assistant of Babowai, was elected. This Acacius, despite the fact that he had opposed Barsauma and had not been party to the schismatic Synod of Beit-Laphat, was among the fervent followers of Theodore of Mopsuestia (1). For a few months Barsauma endeavored to circumvent the new Patriarch, but in the end he realized that only the Monophysites stood to gain by these dissensions. Hence, a meeting of reconciliation was arranged between the two conflicting parties at which Barsauma recognized the supremacy of the Patriarch in return for concessions. Exactly what these concessions were is not too clear, but doctrine may have been involved. It was also decided to summon a council to promulgate what had been agreed upon (2).

This council actually met in February 486 in the Persian capital, Seleucia-Ctesiphon, under the presidency of an avowed follower of Theodore of Mopsuestia, the Patriarch Acacius. It met in order to ratify the compromise agreement of a synod which, likewise, had been dominated by followers of Theodore (3), and, except for Barsauma himself and Ma'na of Rew-Ardashir, these same Theodorians were also present at Seleucia-Ctesiphon. The actual text of the profession of faith reflects the doctrinal sympathies of its authors (4):

" The faith of all of us shall consist in the confession of one divine nature, which exists in three perfect hypostases, one true and eternal Trinity of the Father, and of the Son, and of the Holy

(1) J. Labourt, *op. cit.*, p. 137; *Synodicon Orientale*, p. 300 n. 3; and A. Baumstark, *op. cit.*, p. 107. Acacius is said to have visited, along with Barsauma and Narsai, the successor of Theodore of Mopsuestia, Theodulus, also a former pupil of Diodore of Tarsus: H. Gismondi, *De Patriarchis Nestorianorum*, vol. I, pp. 46/40; A. Scher, ed., *Histoire Nestorienne (Chronique de Séert)*, *Patrologia Orientalis*, vol. VII, p. 112; and A. Scher, ed., Mar Barḥadbšabba 'Arbaya, évêque de Ḥalwan (VIe siècle): Cause de la fondation des écoles, *Patrologia Orientalis*, vol. IV, p. 380.

(2) *Synodicon Orientale*, pp. 53-54/299-301; cf. also pp. 63/312.

(3) At least eight of the bishops, including the Patriarch Acacius, were exiles from the School of Edessa: *Synodicon Orientale*, pp. 299 n. 3, 300 nn. 3 and 4, and 306-307.

(4) *Synodicon Orientale*, pp. 54-55/302. This is my own translation from the Syriac text, in the light of Chabot's French translation.

Spirit ... Our faith in the economy (1) of Christ shall likewise consist in the confession of two natures, the divinity and the humanity. Let none of us dare to introduce any mixture, or blending, or confusion into the differences of these two natures. Rather, (confessing) that the divinity remains inviolate in its own properties and the humanity in its own, we join the diversities of the natures together in one lordship and one adoration, on account of the perfect and indissoluble conjunction of the divinity with the humanity. And if anyone think or teach others that suffering and change have touched the divinity of Our Lord, and if he do not maintain in regard to the oneness of Our Savior's *πρόσωπον* the profession of perfect God and perfect man, let him be anathema! "

The first thing to be noted in this profession of faith is the strong insistence on a duality in Christ. " Our faith in ... Christ shall consist in the confession of two natures. " " ... and if he do not maintain ... the profession of perfect God and perfect man, let him be anathema! " Of course, in view of the fact that this doctrinal statement was primarily directed against the Monophysites, the Theopaschites in particular (2), it would be unjust to conclude immediately that, in the mind of the council fathers, Christ is more two than one. The polemic emphasis, however, is definitely in that direction.

Another point worthy of remark is that the term *qᵉnōmā*, " hypostasis ", is not used in connection with the christology. " Hypostasis ", indeed, was used by the early Nestorians to designate the persons of the Trinity, as in this creed (3). It seems to have

(1) The Syriac word ܡܕܒܪܢܘܬܐ stands for the Greek *οἰκονομία*. It can be taken as denoting the Incarnation (not necessarily in the sense of a hypostatic union) and connoting the entire Christian economy of salvation: cf. R. TONNEAU, O. P., and R. DEVREESSE, editors, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (*Studi e Testi* 145), Vatican City, 1949, pp. 616 (*οἰκονομία*) and 610 (ܕܒܪ).

(2) J. LABOURT, *op. cit.*, pp. 137-139; and E. TISSERANT, " Nestorienne (L'église) ", *DTC*, vol. XI, cc. 176-177. Cf. the profession of faith attributed by ʿAmr to Barsauma (*supra*, p. 147, n. 3).

(3) ܩܢܘܡܐ is used in this sense in the Syriac translation of Theodore of Mopsuestia's catechetical homilies (R. TONNEAU and R. DEVREESSE, *op. cit.*, pp. 32, 34 and *passim*), but in the first synod of the Church of Persia whose acts survive, the synod of Isaac in 410, it is used to translate *ὑπόστασις* in the sense of essence: *Synodicon Orientale*, pp. 23/263 with n. 1.

been introduced into the official christology only in the year 612, probably by their greatest theologian, Babai the Great (1). The Syriac word *qᵉnōmā* has a thoroughly substantial connotation (2). Hence, if the fathers of the council had used it and said " oneness of Our Savior's *qᵉnōmā* ", we could have been relatively confident of the orthodoxy of their meaning.

The term they actually used, *parṣōpā, πρόσωπον*, is much more ambiguous. Its basic meaning, like that of the Greek word from which it is derived, is " face " (3), a meaning it has even in the early Curetonian manuscript (4). In its transferred meanings it can mean "appearance (5) ", " another's person ", " legate ", " one's own person ", and, finally, but only among Jacobite and Catholic authors, " person " in the theological sense. Basically, however, *parṣōpā* has a connotation of exteriority that is indicated by its original and ordinary meaning " face " and by the more frequent of its transferred senses.

This impression of exteriority is far from being dispelled by a closer examination of the text: " ... we join the diversities of the natures together in one lordship and one adoration ... ". The word which I have here translated as " join together ", *kannesh*, means literally " to gather, collect, bring together, conjoin " (6). One of its more frequent applications is to people,

(1) Babai seems to have been in effect Acting Patriarch, along with the Archdeacon of Seleucia-Ctesiphon, for at least a large part of the long interregnum from 609 to 628: H. GISMONDI, *De Patriarchis Nestorianorum*, vol. II, pp. 52/30; E. A. W. BUDGE, *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Margâ A. D. 840*, London, 1893, vol. I, pp. 26 and 51-52/ vol. II, pp. 46-47 and 90-92 with notes; J. LABOURT, *op. cit.*, pp. 224-230 and 236-239; and E. HERMAN, S. J., " Babai le Grand ", *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, vol. VI, cc. 11-12.

(2) R. PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, Oxford, 1879-1901, vol. II cc. 3667-3669, gives the following meanings: 1) *substantia, res vera, ὑπόστασις*; 2) *persona*; 3) *-met* (as in *ego-met*).

(3) *The Thesaurus Syriacus*, vol. II, cc. 3291-3292, gives the following: 1) *πρόσωπον, facies, vultus*; 2) *persona* - - a) *homo quilibet*, b) *ipse*, c) *species, similitudo* (I think *vices* would be a more accurate translation. All of these meanings are more exterior than the translations indicate, judging by actual usage.); 3) *persona* (in the theological terminology of Catholics and Jacobites only); 4) *significatio, sensus*.

(4) Matthew 17 : 2 and 18 : 10.

(5) Matthew 16 : 3 in the Peshitto version.

(6) *Thesaurus Syriacus*, vol. I, cc. 1770-1771: *congregavit, collegit*.

and the result of the action expressed by the verb is a *kenshā* (1), that is, " a crowd. " In other words, the union which this verb expresses leaves its parts as discrete units (2). There is a Syriac verb *ḥayyedh*, which does express the idea of uniting and making one (3), but the council did not use it.

To those who are familiar with the writings and terminology of the theologians of the Antiochene school the expression " one lordship and one adoration " will sound very familiar. Theodore of Mopsuestia, for example, in the eighth of his catechetical homilies on the Nicene Creed, speaks as follows:

" Here also, in the same way (as in the case of husband and wife), we have two by nature, but *one by conjunction*: two by nature, for there is a great difference between the two natures; one by conjunction, *because the adoration is not divided.* Rather, he who was assumed receives (adoration) with Him who assumed him, because he is the temple from which it is absolutely impossible that He who dwells therein should depart ...

" If each of them were by nature Son and Lord, we could have spoken of two Sons and two Lords, according to the number of the πρόσωπα; since, however, the one is by nature Son and Lord, whereas the other is neither Son nor Lord, and since we believe that it is *by reason of the perfect conjunction* (he enjoys) with the only-begotten (Son), God the Word, that he has received (Sonship), therefore we confess that there is one (and only one) Son. Of course we understand as Son and Lord primarily Him who by nature has these two titles, but we also include mentally (under these designations) the temple in which He dwells and exists forever, seeing that He does not separate from him *on account of His indissoluble conjunction* with him; this is the reason why we believe that he is Son and Lord " (4).

(1) *Ibid.*, vol. I, cc. 1773-1774: *congregatio, collectio, coetus, multitudo.*

(2) There are several other derivative nouns from this same root, but all of them designate collections of discrete units that remain discrete after being gathered together: *ibid.*, vol. I, cc. 1772-1775.

(3) *Ibid.*, vol. I, c. 1197: *univit, conjunxit, ἥνωσε.*

(4) R. Tonneau and R. Devreesse, *Les homélies catéchétiques*, pp. 206-209 (emphasis added). Cf. also the *De Incarnatione*, lib. 7, *MG*, vol. LXVI, c. 976 B, and the *Epistola ad Domnum*, *MG*, vol. LXVI, c. 1013 A. In passing, I cannot overlook what to me seems the fundamental Nestorianism of the eighth homily. The two natures of Christ are here

The two phrases I have underlined in this last citation also have a familiar ring. We are to attribute mentally [1] (divine) Sonship and Lordship to him who was assumed " on account of (the Word's) indissoluble conjunction with him ". The parallelism with the corresponding phrase in the dogmatic decree of the Synod of Seleucia-Ctesiphon, " on account of the perfect and indissoluble conjunction of the divinity with the humanity ", is too close to be accidental; it is another indication of the Mopsuestian origin of the synod's christology.

The word " conjunction ", *naqqīpūthā* in Syriac, is the technical theological term used to designate the union of the humanity and divinity in Christ [2]. Literally, *naqqīpūthā* means " adhesion " [3], the abstract noun derived from the verb *n^eqep*, " to stick to, cleave to, follow " [4]. Of itself it would seem to connote a very exterior sort of union.

The council does speak of " the oneness of Our Savior's *parṣōpā* ", the one phrase that relieves the dualizing insistence of

not merely ἄλλο καὶ ἄλλο, as St. Gregory Nazianzen said (*Epistola* 101, *MG*, vol. XXXVII, c. 180 A), but ἄλλος καὶ ἄλλος. In another part of the same homily, Theodore also says (R. Tonneau and R. Devreesse, *op. cit.*, pp. 186-187): " He, therefore, who assumed was not he who was assumed, nor was he who was assumed He who assumed. Rather, He who assumed is God, but he who was assumed is man ". If there were a neuter gender in Syriac, as there is in Greek, Theodore's meaning would be more certain, because the Syriac allows grammatically the substitution of " it " where I have translated " he ". However, in the actual context of these three citations, the two natures are made to be two subjects of predication, two subjects of being and action. The two are united in a perfect conjunction, so that the natural sonship of the one is communicated perfectly to the other. But the one *is not* the other. They are joined in a union analogous to that between husband and wife, or even to that which subsists between the Father and the Son (*ibid.*, pp. 206-207). In other words, the union is between person and person.

(1) Not physically therefore?

(2) Both Theodore's translator and the council fathers use the same word ܢܩܝܦܘܬܐ, which, in Theodore, stands for the Greek συνάφεια: R. Tonneau and R. Devreesse, *op. cit.*, p. 612, (ܢܩܦ). Cf. *De Incarnatione*, lib. 8, *MG*, vol. LXVI, c. 981 B.

(3) *Thesaurus Syriacus*, vol. II, cc. 2460-2461: *adhaerentia, conjunctio, consequentia*, ῥυθμός, συνάφεια, ἀκολούθησις.

(4) *Ibid.*, vol. II, cc. 2457-2458: 1) *adhaesit, se adjunxit*; 2) *insecutus est.*

the whole, but at once the council again warns against Monophysitizing exaggerations: " ... and if he do not maintain in regard to the oneness of Our Savior's *πρόσωπον* the profession of perfect God and perfect man, let him be anathema! " One is left with the impression that " perfect God and perfect man " are not one and the same. We are warned to beware of so conceiving the union of the two natures that their perfection would be impaired. One may wonder whether this warning goes to the extent of excluding the possibility that a human nature that lacked its own personality, that was not a hypostasis, could still be called perfect. Unfortunately, the council did not express itself on this point with enough clarity, so that we are left on the level of impressions and connotations.

We have seen the basically exterior, even moral, connotation of the word *parṣōpā*. The word used for " oneness " is *ḥedhāyūthā*. It can mean " union " or " unity " (1), but it can be applied to such a wide variety of unions, all the way from the hypostatic union itself down to the most accidental sort of juxtaposition, that the word itself will not shed much light on the question. Thus, a Nestorian commentator on the Nicene Creed gives a sevenfold division of the concept which this word represents (2): union of nature (elements of Aristotle), of solution (water and wine), of confusion (wheat and barley in making bread, or grains of barley, wheat, and mustard mixed in one vessel), of composition (the human soul and body, or wool and linen united to make one garment), of will (the faithful, who are one heart and soul in Christ), of operation (the iron and wood of the same axe), and, finally, union of *parṣōpā* (a legate and the king, or a prophet and God). Going on to compare these unions with that of the divinity and humanity in Christ, the author eliminates from consideration union of nature, of solution, of confusion, and of composition. The two natures, however, are united in a union of will and operation. As

(1) *Ibid.*, vol. I, cc. 1196-1197: 1) *solitudo*; 2) *unitas, unio, ἕνωσις*.

(2) J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, vol. III, part. 2, pp. 213-214, from Vat. Syr. 179, fol. 32. The anonymous author of this " Tractatus de Fide " wrote after 1040: cf. *Bibliotheca Orientalis*, vol. III, part 1, p. 280 n. 1, § 1; and S. E. and J. S. ASSEMANI, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus*, Part I, tome 3, Rome, 1759, p. 372.

for the union of *parṣōpā*, it also applies to Christ, although in a manner more perfect than that found in the two examples. This analysis may not possess the last degree of profundity, nor can we apply it with any security to the christology of our synod. Nonetheless, it is enough to warn us against taking the expression "oneness of πρόσωπον" as a sure sign of orthodoxy.

Thus, the historical background of the Synod of Seleucia-Ctesiphon of 486, the dependence of its christology on the writings and teachings of Theodore of Mopsuestia, and the verbal connotations of its phraseology all converge in indicating the true interpretation of the mind of the council fathers. Against these indications, moreover, solid positive evidence for a presumption of orthodoxy is simply not to be found.

From a negative point of view, on the other hand, some considerations can be proposed. The polemic purpose of this synod against the incursions of the Monophysites, particularly in view of the recent triumph of that heresy in the Roman Empire under Emperor Zeno [1], does explain in part the pronounced dualistic emphasis of its dogmatic canon. It is also true that the words used can be taken as materially orthodox, provided that they are interpreted *sensu aiente*. It is further to be admitted that none of the official professions of faith promulgated from this time down to the year 612 comes even this close to unequivocal Nestorianism. These considerations, for all their justice, however, remain negative and do not constitute positive evidence.

Consequently, in view of the convergence of all of the positive evidence available, we must conclude with a high degree of probability, prescinding from any question of subjective guilt, that the mind of this synod was Nestorian in the proper sense of the word.

W. F. MACOMBER, S. J.

(1) Cf. *supra*, p. 147, n. 1.

Études
sur les chroniques brèves byzantines

Les chroniques brèves byzantines d'époque tardive, dont Ismaël Boulliau et Joseph Müller reconnurent les premiers l'importance [1], ont déjà rendu des services signalés. Et elles en rendront davantage encore quand un *Corpus* aussi complet que possible et muni des accessoires nécessaires — parmi lesquels un index chronologique de tous les faits rapportés — aura remplacé le recueil, d'ailleurs fort utile, de Lampros et Amantos [2]. Pour aider le futur éditeur de ce *Corpus* dans la tâche ardue, mais inévitable, d'un classement scientifique de ces petites compositions, souvent interdépendantes [3], nous publions quelques-uns des résultats de l'étude que nous en avons dû faire en vue de l'édition des lettres de Démétrius Cydonès. Si Dieu le veut, d'autres études suivront; ce n'est pas la matière qui manque.

I. – Les chroniques aux trois dates fausses.

Un groupe compact de quatorze chroniques brèves énumère trois étapes de la conquête turque: Passage en Europe des envahisseurs, prise de Callipolis et prise d'Andrinople [4]. Dans les chroniques 5, 10 et 39, où l'on mentionne deux sur trois de ces mêmes

(1) I. Boulliau, à la suite de son Ducas (Paris, 1649), publia la chronique qui figure sous le n° 27 dans le recueil de Lampros-Amantos (n. 2) et J. Müller la chronique 52 dans ses *Byzantinische Analekten*, Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften, Wien, Phil. Hist. Cl., 9 (1852) 336-420.

(2) S. Lampros-K. Amantos, *Βραχέα Χρονικά*, Athènes, 1932. Cité dans la suite *Chr. br.*, avec le numéro d'ordre de la chronique.

(3) Que l'on compare, p. e. *Chr. br.* 2, 25, 42, 45; *Chr. br.* 16 et 21; *Chr. br.* 19 et 27; *Chr. br.* 28 et 48, sans parler de celles dont il sera question dans cette étude.

(4) *Chr. br.* 2, 7, 14, 16, 20, 24, 28, 31, 36-38, 42, 43, 48.

faits, l'absence du troisième peut fort bien s'expliquer par un accident de copie. La chronique 35 mentionne la prise d'Andrinople, sans les deux autres faits. Cette statistique est curieuse. Pourquoi p. ex. Didymotique, ville aussi importante qu'Andrinople, et souvent résidence impériale, n'est-elle jamais nommée? Mais que dire quand on constate que nos chroniqueurs assignent presque toujours aux trois événements les mêmes dates *fausses*? Car nous n'aurons pas de peine à montrer qu'elles le sont en effet. Mais constatons d'abord l'accord de nos chroniqueurs. Le plus souvent, nous l'avons dit, il est explicite. Et quand par hasard l'un d'eux se sépare du reste, ce n'est pas pour retourner à la date vraie, mais pour commettre une autre erreur, généralement due à un lapsus. Cet accord dans l'erreur demande une explication, d'autant plus nécessaire qu'il est plus fréquent. Andrinople est nommée dix-sept fois dans nos chroniques. Sans millésime dans le n° 36, avec la date 6877 (1369-70) dans seize autres (1). Callipolis, nommée sans date dans les chroniques 2 et 5, figure onze fois sous la date 6865 du monde (2); dans les chroniques 28, 43 et 48 le chiffre 6860 est un faute de copie évidente pour 6865, et au n° 10 l'année 1365 est une réduction maladroite en ère chrétienne de l'année 6865 du monde (3). Douze fois la date 6854 est donnée comme celle du passage des Turcs en Europe (4). Les chroniques 28, 31 et 48 appliquent par erreur à cet événement les dates 6865, 6864, et 6860, propres à la prise de Callipolis. D'après l'ensemble des Chroniques brèves la chronologie — erronée — des conquêtes turques en Europe serait la suivante: Passage en Europe 6854 (1346). Prise de Callipolis 6865 (1357). Prise d'Andrinople 6877 (1369/70). — Il n'y a pas de doute que ces dates soient fausses. Les Turcs occupèrent Callipolis le lendemain d'un tremblement de terre qui renversa ses remparts et qui eut lieu le dimanche 2 mars 1354, comme l'attestent les chroniques brèves 15 et 52, d'accord avec les contemporains Cantacuzène et Grégoras (5). Le 14 mars 1361 on savait à Venise qu'ils étaient maîtres d'Andrinople, depuis peu,

(1) Les mêmes qu'à la note précédente (sauf 36) et en plus 21 et 39.

(2) *Chr. br.* 7, 14, 16, 20, 24, 31, 36-39.

(3) Exemples typiques de ce procédé: *Chr. br.* 7^{30-32}.

(4) *Chr. br.* 2, 7, 14, 16, 20, 21, 24, 37, 38, 42, 43, 48. Dans la *chr.* 36 la date est implicite.

(5) Cant. IV 38: III 277^{10}-278^{12} (Bonn); Greg. XXVIII 67-68: III *220-222* (Bonn).

semble-t-il [1]. Enfin, s'il est difficile de dire ce que nos chroniqueurs entendent au juste par « passage en Europe », il est certain que l'année 1346 ne fait pas époque dans l'histoire des conquêtes turques. Leurs invasions massives, temporaires mais périodiques, commencèrent avec la guerre civile entre Jean Cantacuzène et la régente Anne Paléologine (1341) et leur premier établissement permanent, la forteresse de Tzympé, leur fut donné en 1352, par Jean Cantacuzène [2]. Il faut chercher la source commune et unique, qui rend compte de l'unanimité dans la triple erreur que nous constatons chez nos chroniqueurs. Or cette source est assez bien représentée par la chronique brève n° 36.

2. — VALEUR EXCEPTIONNELLE DE LA CHRONIQUE 36.

Le n° 36 du recueil Lampros-Amantos se compose de deux parties. La deuxième — une chronique des sultans et de leurs conquêtes — arrive dans son état actuel jusqu'à l'avènement de Soliman II (1520). Mais comme c'est une simple copie — des lacunes évidentes le prouvent — et que ce genre d'écrits se prête aux continuations, elle a pu s'arrêter primitivement à n'importe quel moment de la seconde moitié du XVe siècle. Cette chronique des sultans semble être l'œuvre d'un copiste qui, après avoir transcrit la première partie — un catalogue d'empereurs — lui opposa un pendant. Tel est le sens normal de son *incipit*: « Et ici j'écris *aussi* l'histoire des Agaréniens... ». La première partie de notre chronique (lin. 1-8), est la fin d'un catalogue qui commençait avec Isaac Ier Comnène, car Jean V Paléologue y porte le numéro 24. Nous reproduisons cette première partie, et le début de la seconde. Pour faciliter la discussion qui suit, le texte est disposé de façon

[1] « ...Venne noua a Venetia alli 14 marzo 1361 come Turchi faceuano per mare molti danni contra i lochi dell'imperator Joanne Paleologo et legni de mercatanti Venetiani, et per terra già haueano preso Calipoli e Andrinopoli. per la qual cosa fu subito commesso a messer Lorenzo Celsi, capitano del Colfo, che, con 4 galee delle 8 deputate alla guardia del Colfo, et con due della Vnione, la qual fu conclusa per anni cinque tra il re di Cypri, gran maestro de Rhodi et la ducal Signoria, andar douesse uerso Constantinopoli, con li ambasciatori che quella mandaua all'imperatore, li quali furono messer Francesco Bembo, et messer Nicolò Iustiniano... », Gianjacopo CAROLDO, *Cronaca*, cod. Marc. It. VII 128 a (coll. 8639), f. 286v.

[2] CANT. IV 33: III 242[15-17].

à mettre en évidence la structure de l'opuscule. Les lacunes sont comblées entre ⟨ ⟩. Naturellement nous aurons à justifier nos compléments.

Ἰωάννης ὁ τοῦ Ἀνδρονίκου τοῦ Παλαιολόγου υἱός, γαμβρὸς δὲ τοῦ Καντακουζηνοῦ, κδ'.

3 *‹Ἰωάννης ὁ Καντακουζηνός, κε'›*

Τούτου τῷ πρώτῳ ἔτει τῆς αὐτοῦ βασιλείας διέβησαν οἱ Ἀγαρηνοὶ εἰς τὴν Εὐρώπην.

6 *Μετὰ δὲ χρόνους ἕνδεκα ἔλαβε καὶ τὴν Καλλιούπολιν ‹ὁ σουλτὰν ὁ Μουράτης› ἐν τῷ ,ϛ ω ξ ε'.*

Ἀνδρόνικος, ὁ υἱὸς Ἰωάννου, κϛ'.

9 *Ὁ Ἰωάννης, ὁ υἱὸς αὐτοῦ, κζ'.*

Ἐν τῷ ἕκτῳ ἔτει τῆς τούτου βασιλείας ἔλαβε τὴν Ἀδριανούπολιν ὁ σουλτάνος, καὶ καθεξῆς ἤρξατο πλατύνεσθαι καὶ πολεμεῖν τοῖς

12 *Ῥωμαίοις.*

Μανουήλ, ὁ υἱὸς Ἰωάννου τοῦ γέροντος, κζ' (leg. *κη'*).

Ἰωάννης ὁ υἱὸς αὐτοῦ, ὁ καὶ τὴν ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδον συγκρο-

15 *τήσας, ‹κθ'›.*

λ'. Κωνσταντῖνος ὁ ἀδελφὸς ‹αὐτοῦ›, δ' (leg. ὅς) *καὶ ἀπέθανε ‹ἐν› τῇ ἁλώσει τῆς Πόλεως, μαΐῳ κθ', ἰνδικτιῶνος α', τοῦ ,ϛ ϡ ξ α'*

18 *ἔτους, ἡμέρᾳ τρίτῃ, ὥρᾳ πρώτῃ.*

* * *

Ἐνταῦθα ὡς ἕτερον γράφω καὶ τὰ τῶν Ἀγαρηνῶν.

Ἤρξαντο γάρ, ὡς ἔφην ἀνωτέρω, πλατύνεσθαι, ‹καὶ ἔλαβε τὴν

21 *Ἀδριανούπολιν ὁ σουλτὰν ὁ Μουράτης ἐν ἔτει ,ϛ ω ο ζ' ›.*

Μετὰ δὲ τὸ λαβεῖν ταύτην ἐτροπώσατο τὸν δεσπότην κατὰ τὸ ,ϛ ω ο θ' ἔτος.

24 *Ἐν δὲ τῷ ,ϛωϟδ' ἐγένετο ἔκλειψις ἡλίου ἰνδ.* (leg. *ἰανουαρίῳ*) *α', τὴν πτῶσιν δηλοῦσα τῶν δυστυχῶν Ῥωμαίων. . .*

A première vue rien ne distingue cette pièce de tant d'autres spécimens du genre. Elle contient pourtant deux renseignements précis et précieux, qu'on ne trouve pas ailleurs: deux nombres, écrits en toutes lettres, et donc mieux protégés contre la négligence des copistes que s'ils l'étaient en chiffres. *Onze* années se sont écoulées depuis le passage des Turcs en Europe jusqu'à l'occupation de Callipolis, et Andrinople fut prise par eux la *sixième* année du

règne d'un empereur nommé Jean Paléologue, fils d'Andronic. Nous verrons que l'un et l'autre chiffre est conforme à la réalité.

Les Turcs occupèrent Callipolis en 1354/6862. Soustrayez onze et vous arrivez à l'année 1343/6851, que marque effectivement une invasion turque, mémorable entre toutes: celle d'Oumour-beg, émir d'Aydin, qui portait ses hommes au secours de son allié, Jean Cantacuzène (1). Ils pillèrent consciencieusement les environs de Thessalonique et causèrent des dégâts dont le souvenir persista longtemps. La chronique brève thessalonicienne et l'anonyme du *cod. Mosquen. 426* ont enregistré le triste événement; le second affirme qu'on ne vit jamais pareille destruction (2).

Andrinople était entre les mains des Turcs avant le 14 mars 1361, mais pas depuis longtemps, puisque ce jour-là le sénat de Vénise délibérait sur les mesures à prendre en vue de la situation nouvelle (3). L'empereur régnant était Jean V, fils d'Andronic III Paléologue. Le 22 novembre 1354, après deux ans de guerre civile, il avait détrôné son beau-père, Jean Cantacuzène. En comptant les années de son règne — son vrai règne — à partir de ce jour, la sixième se termine le 21 novembre 1360. La chronique brève 36 s'accorde avec le témoignage vénitien. Il est vrai que la notice en cause y est rattachée au nom de Jean VII, fils d'Andronic IV Paléologue. C'est une méprise, que l'homonymie explique. Pour le fond Jean VII ne peut pas entrer en ligne de compte, puisque son père n'avait pas douze ans à l'époque (4).

(1) Sur l'expédition d'Oumour-beg en Thessalie et Macédoine en 1343-44 voir les sources citées par E. DE MURALT, *Essay de chronographie byzantine*, t. II, Bâle et Genève, 1871, p. 591 nos 36 et 37, et P. LEMERLE, *L'émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident*, Paris, 1957, 145-179.

(2) DÉMÉTRIUS CYDONÈS, *Correspondance* (Loenertz), t. I, Vatican, 1957, p. 175 n° 4 (Chronicon breve Thessalonicense). La chronique brève du *cod. Mosquen.* 426 est publiée par B. T. Gorjanov, *Vizantijskij Vremennik*, 2 (1949) 281-287; le passage qui nous intéresse aux lignes 165-168. — Je profite de la première occasion que j'ai de citer cette édition pour proposer quelques corrections au texte: lin. 62 lire *μηνός* <*ἰνδικτιῶνος ι', ἔτους ,Ϛωλε'*>; il s'agit de l'année 1327/6835; DE MURALT, t. II, p. 619 n° 3 — lin. 112 *γρηγόριον* lire *γαμβρὸν* (Nicéphore Doucas Orsini) — lin. 214 *πέραν* lire *Πέραμαν*; les Génois de Péra n'ont pas incendié leur propre ville; de Muralt, p. 619 n° 3 — lin. 218 *εὐραίαν* lire *Ἑβραίαν*, *Porta* ou *Scala Hebraica*; cf. DE MURALT, p. 620 n° 14 et LAMPROS-AMANTOS, *Chr. br.* 52,[13-21].

(2) Voir plus haut p. 157 n. 1.

(4) Andronic IV est né le 11 avril 1348; *Vizantijskij Vremennik*, loc. cit., lin. 207-208.

La chronique brève n° 36 contient donc des renseignements vrais, puisés à bonne source, et qui lui sont propres. Elle contient aussi quelques erreurs; et dans le nombre il y en a une qui est presque plus précieuse que ses données authentiques: elle place en 6865 la prise de Callipolis par les Turcs. Diminué de *onze*, d'après les indications de notre auteur, ce millésime nous donne l'année 6854 comme date du passage des Turcs en Europe. 6854 et 6865: *deux* des trois dates erronées qui caractérisent le groupe des chroniques brèves dont nous avons traité ci-dessus, trouvent leur explication simple, adéquate et totale dans *une seule* erreur de la chronique 36, combinée avec une donnée vraie de celle-ci. La conclusion s'impose: nous possédons la source commune que nous cherchions. Il reste à découvrir, dans la chronique 36, la troisième date fausse: 6877, prise d'Andrinople. Ce millésime ne se trouve pas dans le *cod. Patmius* 390, qui seul, nous l'a conservée. Mais le texte de ce manuscrit est défiguré par des lacunes évidentes. Heureusement le compilateur de la chronique 37 avait sous les yeux un texte meilleur de la chronique 36, quand il mit en forme d'*Annales* proprement dites le *Catalogue* des sultans et de leurs conquêtes, qui forme la seconde partie de cette dernière. Ce faisant il s'est heurté à une difficulté, dont son travail porte la trace. La chronique 36 énumère les conquêtes en ordre chronologique, mais elle n'indique pas toujours l'année précise. Et quand tel est le cas, dans le n° 37 le millésime correspondant est *imcomplet* (1)! La dépendance est donc indubitable. Ceci posé, examinons les deux lacunes principales du n° 36, en commençant par la dernière, la plus importante. La seconde partie de la chronique commence ainsi: « Et ici je note encore ce qui regarde les Agaréniens. Car, ainsi que je l'ai dit plus haut, ils commencèrent à élargir leurs domaines. Et quand *il l*'eut prise, *il* battit le despote, l'année 6879 ». Qui battit le despote, et qu'est-ce qu'*il* prit avant de le battre? La chronique 36, telle qu'elle est conservée dans le manuscrit de Patmos, ne contient aucun substantif féminin assez proche du démonstratif *ταύτην* pour que celui-ci puisse s'y référer. Mais dans la première partie de la chronique on nous dit que « le sultan prit Andrinople et aussitôt com-

(1) Comparer 36^{20} et 37^{17} (Péloponèse-Morée); 36^{21} et 37^{18-20} (Euripe, Caffa, Scoutari); 36^{24} et 37^{25-26} (Djem); 36^{25} et 37^{27} (Chilia); 36^{25-26} et 37^{2} (Albanie). — Noter aussi que les chroniques 36, 37 et 38 s'accordent sur la date fausse 6911 (au lieu de 6910) pour la bataille d'Ankara.

mença à élargir ses domaines ». La ville dont le nom manque dans la seconde partie, la ville qu'*il* prit avant de battre le despote, est donc Andrinople. Et, *il*, ou *le sultan*, c'est celui qui battit le despote: Mourad I[er] le vainqueur du 26 septembre 1371/6879. Effectivement la chronique 37 écrit: *͵ϛωοζʹ ἐπῆρεν τὴν Ἀδριανούπολιν ὁ σουλτὰν ὁ Μουράτης.* — A la ligne précédente on lit: *͵ϛωξεʹ ἐπῆρεν τὴν καλλίπολιν ὁ σουλτὰν ὁ Μουράτης* (1).

Ces mots nous livrent le nom du conquérant turc, qui manque dans la notice correspondante du n° 36, mais dont le verbe, au singulier, dénonce l'omission et impose la réinsertion.

La chronique 36 étant, certainement, une copie de celle dont dépend tout le groupe de celles que caractérisent les trois millésimes faux 6854, 6865, 6877, l'accord de ces dernières permet de retrouver le texte véritable de la source sur un point où le copiste du n° 36 l'a modifié, en apparence légèrement, sans s'apercevoir combien il s'éloignait en réalité du sens primitif. Dans la notice sur le passage des Turcs en Europe, au lieu de *Ἀγαρηνοί* et *Εὐρώπην* il faut lire, avec la majorité de nos textes, *Τοῦρκοι* et *Δύσιν* (2). Si le terme *Agaréniens* ne change pas le sens, la substitution de l'Europe à l'Occident vide l'information de son contenu véritable. Le mot *Δύσις*, qui désignait, avant le XIV[e] siècle, les provinces européennes de l'empire, par opposition à l'Asie mineure ou Anatolie, désigne au XIV[e] la Macédoine et la Thessalie, l'Épire et l'Étolie-Acarnanie, par opposition à la Thrace (3). Or l'expédition d'Oumour-beg de 1343-44 que la notice visait primitivement, fut dirigée sur la Thessalie et la Macédoine. En remplaçant *Occident* par *Europe* on fait dire à la petite phrase que l'année 6854 (6851) fut celle où les Turcs Ottomans franchirent pour la première fois les Détroits, alors que les Turcs dont il est question réellement sont ceux d'Oumour-beg, qui venaient de l'émirat d'Aydin.

(1) *Chr. br.* 37^{2-3}. — Le compilateur de 37 associe encore le nom de Mourad au « passage en Europe »; mais on ne peut pas imputer l'erreur à la source.

(2) Occident: *Chr. br.* 7, 10, 14, 16, 20, 21, 24, 31, 38, 48; Romanie: *Chr. br.* 28 et 48; Europe: *Chr. br.* 36 et 37; Thrace: *Chr. br.* 2.

(3) *Vizantijskij Vremennik* 2 (1949) p. 284, lin. 108-113, l'Occident désigne le despotat d'Épire. — Le nom d'Occident, appliqué à Thessalonique, fut cause que l'auteur de la Chronique brève 50 (lignes 13-15) et l'historien Ducas (chap. XI: p. 40^{3-15} Bonn) imaginèrent un voyage de Jean V en Italie en 1350-54, au retour duquel il aurait détrôné Jean Cantacuzène.

Nous avons trouvé la source de la tradition erronée sur la prise de Callipolis et celle d'Andrinople par les Ottomans (1). Il resterait à expliquer la genèse de la double erreur. C'est une tâche qu'on ne peut pas entreprendre sans tenir compte des chroniques slaves. Tâche ardue, et dont il n'est pas certain qu'elle donnera le résultat désiré.

3. – Chronique brève extraite de Sphrantzès.

Trois chroniques brèves du XVIe siècle ont en commun une section embrassant les années 1423-1475, qui dépend directement et à peu près exclusivement, du Chronicon minus de Georges Sphrantzès (2). Ce sont les numéros 9 et 29 de Lampros-Amantos, et la chronique contenue dans le folios 82-83 du cod. Vat. gr. 162, que nous désignerons par *V* (3). La chronique nº 9 se compose de deux parties: 1º Chronique, extraite de Sphrantzès, des années 1423-75; 2º De la mort de Mahomet II (1480) à celle de Bajazet II (1512). — Le nº 29 a trois parties: 1º Du règne d'Alexis V Murzuphle (1204) à celui de Jean VIII Paléologue (1425-48); 2º Chronique 1423-75; 3º De la mort de Mahomet II à l'avènement de Soliman II (1520). — La chronique *V* comporte trois parties:

(1) Les chroniques 2, 7, 10, 14, 24, 31, 39, 42, 43 donnent aussi la date 1427.V.24 (au lieu de 1430.III.29 ou 30) pour la prise de Thessalonique par les Turcs. Mais cette erreur ne se trouve ni dans 36, ni par conséquent dans 37. Faut-il croire que l'erreur se trouvait dans la source de 36 et que le chroniqueur, pour une fois, a éliminé une erreur de sa source? La date de la prise de Thessalonique était assez répandue pour qu' une telle hypothèse n'ait rien d'invraisemblable.

(2) *P.G.*, t. 156, col. 1025-1080. Les chroniques brèves nous ont révélé que Sphrantzès s'appelait proprement Phialitès. Sphrantzès était vraisemblablement le nom de sa mère, qu'il dut préférer, comme étant celui d'une lignée plus illustre. Ainsi fit Nicolas Chamaëtos, qui devint célèbre sous le nom de sa mère, Cabasilas.

(3) Le manuscrit contient plusieurs chroniques brèves. L'une d'elles (f. 80-80v) incomplète du début, contient des données qu'on ne retrouve pas ailleurs. Elle nous apprend p.e. que la tentative de Jean V de s'emparer de Constantinople par surprise au printemps 1353, eut lieu le dimanche des Rameaux (17 mars); que le despote Michel, troisième fils de Jean V Paléologue et seigneur de Mésembrie, fut tué par son beau-frère Terter, vers 1376-79; que la veuve de Jean V, Hélène, prit le voile au monastère de Kyra Martha, sous le nom d'Hypomoné. Je me propose de publier ce document intéressant dans le t. 28 (1958) de l'*Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*.

1° Une notice sur l'occupation de Thessalonique par les Vénitiens (1423.IX.13), qui lui est propre (1); 2° Chronique 1423-75; 3° Conquêtes turques sur les Vénitiens, 1499-1502. — La partie commune aux trois compilations est un opuscule unique, en trois exemplaires, qu'on peut et doit traiter comme tel, nonobstant les variantes assez nombreuses. Celles-ci prouvent seulement que les copistes traitaient avec désinvolture ces pauvres compositions, que ne protégeait aucun nom d'auteur. La toute première notice fournit un bel exemple de cette liberté. Les chroniques 9 et 29 — nous parlons seulement de la partie commune — commencent par une notice empruntée à Sphrantzès, relatant le voyage que Jean VIII Paléologue fit en Hongrie et en Italie, en 1423-24, du 25 novembre à la fin d'octobre (cette dernière date étant remplacée par celle du 1er novembre dans les chroniques brèves). Le compilateur, distrait ou ignorant, confondit ce voyage avec celui, plus fameux, que le même prince fit en Italie, à l'occasion du concile de Florence, du 27 novembre 1437 au 1er février 1440. En conséquence il ajouta aux données tirées de Sphrantzès — millésimes et quantièmes — l'indication du but ou motif « au concile » et « pour célébrer le concile » (2). Le copiste de *V* se rendit compte de la contradiction entre les dates et le but et il modifia les millésimes, 6932 et 6933, écrivant 6947 et 6948 (le premier de ces chiffres étant un lapsus pour 6946). En conséquence il transposa la notice au milieu de la chronique, à la place que les dates exigeaient. Seulement il oublia de changer les quantièmes; et voilà pourquoi, chez lui, Jean VIII s'embarque pour l'Italie le 15 novembre (au lieu du 27) et rentre le 1er novembre (au lieu du 1er février).

A la suite d'une erreur de calcul Sphrantzès dit que Jean VIII Paléologue avait 56 années révolues à sa mort (au lieu de 55) et que Constantin XII en avait 49 (au lieu de 48) (3). L'une et l'autre erreur se retrouvent dans nos trois chroniques (4).

(1) Cette notice confirme et précise les résultats auxquels aboutit M.P. Lemerle, *La domination vénitienne à Thessalonique*, Miscellanea G. Galbiati, t. III (Fontes Ambrosiani, t. XXVII), 1951, p. 222. En voici le texte: *Παρεδόθη ἡ μεγαλόπολις Θεσσαλονίκη εἰς χεῖρας τῶν Λατίνων, ἤγουν τῶν Βενετίκων, ἐν μηνὶ σεπτεμβρίῳ ιγ', τῷ ‚ϛϡλα' ἔτει, ἰνδικτιῶνος α', παρὰ κῦρ᾿ Ἀνδρονίκου δεσπότου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαιολόγου.*

(2) *Chr. br.* 9[2]; 29[33].

(3) J'ai traité de ce point dans *Revue des Études Byzantines*, 15 (1957) 182.

(4) *Chr. br.* 9[27]; 9[55]; 29[30].

Après le récit de la mort de Constantin XII, Sphrantzès donne la liste des empereurs de la maison des Paléologues (omettant Andronic IV et Jean VII), comme suit:

Ὁ γὰρ πρῶτος ἦν Μιχαήλ, ὁ β' Ἀνδρόνικος, ὁ γ' Μιχαήλ, ὁ δ' Ἀνδρόνικος, ὁ ε' Ἰωάννης, ὁ Ϛ' Μανουήλ, ὁ ζ' Ἰωάννης καὶ ὁ ὄγδοος Κωνσταντῖνος.

Commettant une bévue presque incroyable le compilateur a joint l'article au nombre ordinal qui suit, pour composer les nombres *οβ'*, *ογ'* *οδ'* etc., qu'il donne comme celui des années (de la vie) de ces princes. L'auteur de la chronique 29 a omis ce catalogue, qui faisait double emploi avec celui de sa première partie. Le copiste du n° 2 l'a fortement maltraité. Celui de *V* est plus exact. Voici les noms des empereurs et le nombre d'années que leur assignent nos chroniques.

Chr. br. 9		*Cod. V*	
1. Andronic	73	1. Michel VIII	72
2. Michel	74	2. Andronic II	73
3. Andronic	74	3. Michel IX	74
4. Andronic	75	4. Andronic III	75
		5. Jean V	76
6. Manuel	77	6. Manuel II	77
7. Jean	78	7. Jean VIII	56
8. Constantin	49	8. Constantin XII	

Le chiffre de 49 années, que le n° 9 assigne à Constantin, celui de 56 que *V* assigne à Jean VIII, prouvent qu'ils se sont souvenus des chiffres qu'ils avaient transcrits plus haut. Ceci fait honneur à leur mémoire, mais l'ensemble de la liste ne donne pas une idée très haute de leur intelligence. De toute façon, dépendant exclusivement de Sphrantzès, cette petite chronique perd beaucoup de sa valeur. Elle pourra rendre, néanmoins, quelques services au futur éditeur de Sphrantzès, car le compilateur semble avoir consulté des manuscrits meilleurs que le cod. Ottobon. 260, qui seul nous a conservé le *Chronicon minus*.

RAYMOND-J. LOENERTZ, O. P.

The " Anti-Greek " Character of the *Responsa ad Bulgaros* of Nicholas I ?

By the middle of the ninth century Christianity was making decided progress in Bulgaria. Within the country Byzantine prisoners did what they could to spread their faith and the sister of the Bulgarian prince had been baptized while a captive in Constantinople. In addition, circumstances of an international nature were to hasten this trend. There were at this time four great powers in Europe; on one side was the Frankish or German Empire and on the other the Byzantine. Between the two were Moravia and Bulgaria, both trying to establish themselves as strong independent states. And both were ready to become Christian. Pressed by the Germans, Prince Rostislav of Moravia alligned himself with Constantinople and asked for missionaries from there. To redress the balance, the Bulgarian ruler Boris made an alliance with Louis the German and apparently promised to receive Christian preachers from him.

Byzantium could not allow Bulgaria to become too closely linked, politically or religiously, with the Germans. After a decisive victory over the Arabs in September 863, the Empire was free to turn her attention to her northern neighbor. Circumstances were favorable. Much of the Bulgarian army was engaged against the Moravians and the country itself was in the grip of a severe famine. Byzantine troops moved to the border and a Byzantine fleet appeared off the Bulgarian coast. Boris had no choice but to come to terms, which included the acceptance of missionaries from Constantinople. Probably in 864 Boris was baptized taking the name of Michael after the emperor, who was his godfather. A violent reaction by the pagan Bulgarian nobility was cruelly and effectively crushed. Soon Greek clergy arrived to set about

instructing and baptizing the Bulgarians. Sometime before May 866 Photius wrote a long letter to Boris giving an account of the creed, the seven ecumenical councils and a rather rhetorical treatise on the duties of a Christian prince [1].

Yet, within a few months, Boris sent to Rome asking for instruction on a number of points of his new faith. Pope Nicholas I drew up a complete list of answers to his questions and sent missionaries to Bulgaria [2]. It is this letter of the Pope which concerns us here. By some it has been regarded as a sort of anti-Greek treatise designed to detach Boris from Byzantine influence [3]. It has been drawn into the conflict between the Roman and Greek Churches then nearing its height. However, an examination of the letter does not seem to warrant this conclusion. It is extraneous to that conflict and does not form any part of the anti-Photian or anti-Greek polemics. It is simply a pastoral letter intended to deal with the questions and difficulties of the newly converted Bulgarians.

The religious situation in Bulgaria was complicated. German priests had been there; there were books received from the Moslems; Jews, Greeks and Armenians were all engaged in missionary work (*Resp.* 103, 104, 106), and among these last it is not improbable that there were Paulician heretics. Also, it may well be, as Runciman suggests, that some of the Greek teachers were of inferior quality [4]. Then, too, that most of them taught in Greek would not help to clarify matters. The result can best be gauged by the picture of Boris's state of mind as shown in the rather jumbled list of questions he sent to Pope Nicholas. He wanted to know which of the old pre-Christian customs were compatible with his new faith and which were not. Could his army retain its horse-tail standard? What about their incan-

(1) MIGNE, *PG.* 102, 626-96.

(2) *Responsa ad Consulta Bulgarorum.* 13 Nov. 866. *Mon. Germ. Hist., Epistolae.* Ed. E. PERELS, (Berlin, 1925) Vol. VI, pp. 568-600. Also in MIGNE, *PL.* 119, 978-1016. References to this letter will be given as *Resp.* and the chapter number.

(3) For example, E. AMANN, *L'Époque Carolingienne*, in *Histoire de l'Église.* (FLICHE et MARTIN. Paris, 1937) Vol. VI, p. 476 ss. F. DVORNIK, *The Photian Schism.* (Cambridge, 1948) p. 111 ss.

(4) Steven RUNCIMAN, *A History of the First Bulgarian Empire.* (London, 1930) p. 107.

tations and songs before battle? Could they wage war on Sundays now? Could they have more than one wife? Would it be permissible to continue wearing trousers? Is it allowed for the king to eat by himself?

He also wanted an authoritative statement on many practical points of Christian life. What is his relationship to his godparent? Must they follow the Greek marriage rites? When must they abstain from meat? On both Wednesday and Friday? Can they bathe on those days? On what days is work forbidden? May they condemn a man to death on a feast day? May they hunt or play games in Lent? What is the status of those baptized by a false priest? How should they deal with those who make an attempt on the king's life? What position must they assume at prayer? Must they wear belts at Communion and may they receive the sacrament daily in Lent? May the king in time of drought order his subjects to pray for rain? What about receiving the sacraments from an unworthy priest? May they have a patriarch? If so, who should consecrate him? How should they deal with thieves, kidnappers, murderers, fratricides, and the like?

To these and other questions, 106 in all, Boris desired a definite answer. Confused by the differences among Christians, he wanted a clear statement telling him which doctrine and which customs the Bulgarians were to follow. From whom would he obtain this? He could not have been unaware of the serious division in the Greek Church between Photians and Ignatians and he must have noticed that both sides sought the approval of the Pope. In August 866 his legates arrived in Rome and asked the successor of St Peter to grant to the Bulgarians, as he had granted to other peoples, " true and perfect Christianity " (1).

The Pope's answer to Boris is not an ordered treatise. It would seem that he took the questions in the order presented by the Bulgarian legates (the original letter of Boris is not extant).

(1) " Postremo deprecamini nos suppliciter, ut vobis, quemadmodum ceteris gentibus, veram et perfectam Christianitatem non habentem maculam aut rugam largiamur ", *Resp.* 106. According to the *Vita Nicolai*, Boris sent to Pope Nicholas " suggerens eius apostolatui quid se facere salubrius oporteret ", *Liber Pontificalis*. Ed. L. DUCHESNE. (Paris, 1886) Vol. II, p. 164.

The result is simply a series of disconnected replies to what must have been a series of equally disconnected questions. Nicholas answered as a pastor. He did not take advantage of this occasion to inveigh against the Greeks, to warn Boris about them or to undermine their prestige.

Yet, Dvornik, for example, says concerning this letter: " I cannot analyse it here in detail; all I can do is to point out certain particulars showing what care the Pope took to immunize the new Church against Greek influence... A number of Greek customs are condemned " (1): Comments of this sort tend to give a false impression of the letter of Nicholas. Not once in this long document does the Pope criticize or condemn Byzantium or the Byzantine Church. He does not once warn the Bulgarians of the dangers of Greek influence. He does not adduce any of the Latin accusations against the Greeks which would be common in later polemics.

Out of 106 responses there are some dozen which bear directly or indirectly on the Greek customs which the Pope is supposed to have condemned. And even in regard to these certain considerations should be borne in mind. First of all, most of them were not official usages or teachings of the Church of Constantinople. A number of the Greek missionaries must have been monks with a tendency to be narrow in their teaching and possibly to consider the non-observance of some secondary usages as gravely sinful. *Resp.* 6 and 54 seem to be clear instances of this. Then, there was a Greek layman who pretended to be a priest and a Jew who baptized (*Resp.* 14, 104). What they taught is not stated but they were certainly not official representatives of the Byzantine Church. Further, some doctrines may very easily have been misunderstood by the Bulgarians, as is not infrequent among converts. Apparently Nicholas was well aware of this. He sedulously avoids criticizing the Eastern Church. Whenever he mentions a Greek teaching or usage he is careful to preface his remarks by some such phrase as " as you say the Greeks teach ". He explicitly refers to Greek usages only eight times. On one, *Resp.* 66, he agrees with them in not allowing the Bulgarians to wear a headband in church. Briefly, then, let us consider the other seven responses.

(1) Dvornik, *op. cit.*, p. 113. Cf. Amann, *op. cit.*, p. 478.

Response 3. Boris must have described the Greek marriage ceremony. The Pope has absolutely no fault to find with this but merely gives a short explanation of the usage followed at Rome. After all, if Bulgaria was to be instructed by priests from Rome, it was not unreasonable to expect that they follow the Roman ritual. The only point to which Nicholas objects is the idea that the omission of some part of the ceremonies, whether Byzantine or Roman, would be sinful. He does not attribute this doctrine to the Greeks. He carefully says, " We do not call it a sin if all these ceremonies are not followed in the marriage pact, *as you say the Greeks assert* ". Here, it seems, is a case either of a Bulgarian misunderstanding or of the exceptionally strict viewpoint of one Greek. The Pope goes on to explain that the essence of the marriage pact lies in the consent of the two contracting parties. " According to the law their consent alone suffices " (1). This he implies would also be Greek doctrine, for he quotes St John Chrysostom as teaching the same.

Response 6. According to Boris, the Greeks taught that it was strictly forbidden to bathe on Wednesday or Friday. Again, it is important to note the formula used by Nicholas, " as you say the Greeks affirm ". It is doubtful whether the Byzantine Church actually insisted on this prohibition. In the first centuries of Byzantine history it was not uncommon to bathe often in the day (2). Then, about the eighth century, religious motives led to a reaction against this indulgence. The monks taught that it was meritorious to abstain from bathing. Particularly on the penitential days of Wednesday and Friday the ascetical practice of ' alousia ' may have been highly recommended but there seems to have been no definite law or canon against bathing (3). Late

(1) Cf. JUSTINIAN, *Digest*, 23, 2. Ed. P. KRUEGER, *Corpus Juris Civilis*. (Berlin, 1902) Vol. I, p. 295.

(2) PH. KOUKOULES, « Τὰ λουτρὰ κατὰ τοὺς Βυζαντινοὺς χρόνους ». *'Επετηρὶς 'Εταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*. XI (1935), p. 192 ss.

(3) The baths of the monastery of Kosmosotira in the twelfth century were closed to the monks on Wednesdays and Fridays, not for ascetical reasons but so that the women in the neighborhood could use them. Apart from illness, the monks were not to bathe more than once a month. L. PETIT, " Typicon du monastère de la Kosmosotira près d'Aenos ". *Izviestija Russkago Arkheol. Instituta v Konstantinopolie*. XIII (1908), p. 66.

in the twelfth century Theodore Balsamon, in one of his replies to Mark of Alexandria, thought that the public baths should be closed on Sundays, not for ascetical reasons but simply to give the workers in the baths a rest and enable them to attend church services [1]. Somehow it seems that the spiritual counsel against excessive bathing had in Bulgaria been transformed into a precept, either by a misunderstanding audience or an over-zealous preacher. At any rate, Nicholas allowed the Bulgarians to continue bathing.

Response 54. " You say that the Greeks assert that whoever does not stand in church with his hands clasped on his chest commits a very grave sin ". First, it is to be noted that Nicholas by no means condemns this position. But he does, as in *Resp.* 3, disagree with the notion that not to observe this posture would be seriously sinful. " It has never, unless we are mistaken, been commanded that this be done ". Since then there is no precept regulating one's posture in church, the non-observance of a certain posture could not be sinful. Again we have to do with a case either of misunderstanding or of one individual's strict opinion. Nicholas goes on to say that the actual position adopted is not of great importance. It should indicate humility and various peoples show this in various ways. Apparently he leaves the Bulgarians free to pray in whatever position best suits them, the one used by the Greeks if they wish.

Response 55. According to Boris, the Greeks insist that they should not receive Holy Communion unless they are wearing a belt. The Pope does not condemn this teaching; he frankly states that he has no idea where such a command is to be found in the Scriptures. He guesses that the Greeks, if indeed they taught this, might be referring to Luke 12, 35. " Keep your loins girt ". This, he explains, is not necessarily to be taken literally. Otherwise, continuing with the text, one would have to approach the altar carrying a lamp and with a staff in one's hand. The phrase about girding one's loins is symbolic of the chaste mind with which one should approach the sacrament. There is nothing anti-Greek in this reply.

Response 57. " You say that the Greeks forbid eunuchs to butcher your animals so that if anyone should eat animals killed

(1) G. A. Rhallis and M. Potlis, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων.* (Athens, 1854) Vol. IV, p. 480.

by them, they claim that he would commit a grave sin ". Nicholas remarks that this strikes him as rather ridiculous. However, since he does not know the reasoning behind the prohibition, he will not give a definitive answer now. Here he goes out of his way to be fair in dealing with what was said to be a Greek teaching.

Response 77. As in the medieval West, so in the East, all sorts of superstitious practices abounded [1]. One in use among the Greeks was the so-called ' sortes biblicae '. A marker of some sort was placed at random in a bible. The book was then opened at that place and the text found there was taken as providing the answer to a certain question or doubt. The Pope replies to the Bulgarian question concerning this custom, " you mention that *some* Greeks do this ". This is an indication that, at least in Boris's mind, it was not a universal practice. Just as he would have condemned a similar Western superstition, Nicholas condemns this Eastern one and it is not unreasonable to suppose that the patriarch of Constantinople, if asked, would also have condemned it.

Response 94. " You say that the Greeks claim that chrism originates in their country and by them is distributed to the whole world ". The falsity of this statement, Nicholas replies, should be obvious. Here we have a clear example either of a Bulgarian misunderstanding or a remark of one zealous but unlearned partisan of Byzantium. For the Greek Church certainly recognized the right of each patriarch to consecrate the chrism for his jurisdiction.

Of these seven Greek usages only two are condemned, *Resp.* 6 and 77, neither of which seems to have been an official teaching of the Byzantine Church. In *Resp.* 3, 54, 57 Nicholas has no objection to the usage but does disagree with the idea that the non-observance would be sinful. In *Resp.* 57 he defers a decision until he learns more of the reasons for the usage. We have then among these " anti-Greek canons " not one in which Pope Nicholas criticizes or condemns the official teachings or customs of the Byzantine Church.

About half-a-dozen other responses have been construed by some as anti-Greek. Generally they deal with disciplinary matters such as fasting, observance of holy days and the like (*e. g.*, *Resp.* 4, 5, 10, 11). In these Nicholas says nothing against the Greeks,

(1) Cf. L. Bréhier, *La Civilisation Byzantine*. (Paris, 1950) p. 278 ss.

if indeed he knew their customs on these points. He merely explains, in reply to Boris's questions, what the Roman usage was since the Roman missionaries would be expected to follow the Roman customs. In *Resp.* 9 the Pope exhorts the Bulgarians to daily communion in Lent. In *Resp.* 43 and 90 he teaches that the Mosaic distinction between clean and unclean foods does not apply to Christians and that it is permissible to eat animals which have been killed without bloodshed, the 'suffocata' which would appear in later polemical works. All this was contrary to Greek usage but the Pope's tone is not at all anti-Greek, if again he knew their views on these subjects. The Bulgarians could just as easily have heard the prohibition against the 'suffocata' from a Jewish teacher. The Pope merely answers the Bulgarian questions without going out of his way to criticize the Greeks, which he could easily have done if he had intended writing an anti-Greek letter.

Among the Greek customs supposedly condemned by Nicholas is that concerning eunuchs, *Resp.* 52. "If you wish to know what judgement to pass on those who make someone a eunuch, consult the books of law". It is that simple; there is nothing to indicate that Nicholas or anyone else considered castration a Greek custom. Actually, castration was severely condemned by Byzantine law although the observance of this left much to be desired. Justinian punished castrators with death while the Carolingian law only exacted an amount of money, the wergild (1). Leo VI removed the capital punishment but strongly condemned the practice (2). And just three years before this letter, Photius passed a synodal decree dealing with the punishment of castrators (3).

Response 70 deals with married clergy. The Pope naturally followed the Roman discipline which presumably would apply in Bulgaria and this discipline called for clerical celibacy. He remarks that married clergy are 'reprehensible', without any further comment. That is all. He does not attack the Greeks on this

(1) JUSTINIAN, *Codex*, 4, 42. Ed. KRUEGER, *Corpus Juris Civilis*. II, p. 179. *Liber Papiens Karoli Magni*. c. 81. Ed. G. PERTZ, *Mon. Germ. Hist., Legum*. (Hannover, 1868) Vol. IV, p. 502. On this question cf. R. GUILLAND, "*Les eunuques dans l'Empire Byzantin.*" *Revue des Études Byzantines*. I (1943) p. 197 ss.

(2) Novella 60. Ed. P. NOAILLES et A. DAIN, *Les Novelles de Léon VI le Sage, Texte et Traduction*. (Paris, 1944) p. 222.

(3) MANSI, XVI, 541, decree 8.

or attempt to prove that all clerics should be celibate. He is simply not interested in writing a polemical tract. The real point of this response is that it is not for laymen to pass judgement on priests.

Response 73 is a continuation of the preceding one in which Boris had asked about a patriarch for the Bulgarian Church. Nicholas says that he shall have a bishop and, as the number of the faithful increases, an archbishop, who could possibly have the title of patriarch. The question then arises, who should consecrate this prelate? The Pope claims this right for himself. There is nothing in this directed against Byzantium. Just as the patriarch of Constantinople consecrated bishops under his jurisdiction or in regions evangelized by Greek missionaries, so Rome would be expected to do the same in her territory and it was presumed that Bulgaria would now be part of that territory.

The only item in this long letter which might offend the Greeks is found in *Resp.* 92 and 93. Boris had asked about the number of real patriarchs and which one was second to Rome. Nicholas adheres to the usual Roman teaching and lists the patriarchates in order; Rome, Alexandria, Antioch, Constantinople, Jerusalem. The first three have their title because of the connection of their sees with St Peter. He does not deny the others the title of patriarch but merely states that they are of less authority. Constantinople had no apostolic foundation and was not mentioned by the Council of Nicaea. Its bishop is called a patriarch because Constantinople is New Rome and because of the favor of princes. While this may not have been welcome in the Imperial City, it was, nonetheless, true. Actually, the Pope devotes more space to Jerusalem, a strange way of going about things if his intention had been to attack Constantinople. It is important to note that he does not go out of his way to speak ill of Constantinople. Boris, after all, had asked the question. Otherwise, Nicholas would probably not have mentioned the matter. Nowhere in this letter does he spontaneously criticize Byzantium; he simply answers questions put to him.

In the next response he again repeats the usual Roman view. In the list of patriarchates, Alexandria is second and Antioch third. While this viewpoint may be considered unrealistic, it was legally justified. The famous twenty-eighth canon of Chalcedon granting

the second place to Constantinople had never been accepted or ratified by Rome.

The last chapter in the letter refers to the account given by Boris of the babel of doctrines and preachers in Bulgaria. Nicholas tells him that the truth is to be obtained from the See of St Peter. In no way does he attack any other church. There is nothing against the Greeks here although he could easily have taken this occasion to caution Boris against the Byzantine Church, which less than thirty years before this letter had professed the heresy of iconoclasm.

Apart from the fact that he disapproves of married clergy and refuses to promote Constantinople to second place among the patriarchates, both of these in keeping with the Roman tradition, there is really nothing in this letter to justify the anti-Greek character which has sometimes been attributed to it. Pope Nicholas did not intend to write a polemical work. It is simply a pastoral letter designed to answer the questions of recent converts. The letter itself has nothing to do with the Photian conflict and is completely extraneous to the controversy between Rome and Byzantium over Bulgaria, a controversy which as yet had not really begun.

G. T. Dennis, S. I.

Il diritto delle persone nella nuova legislazione per la Chiesa orientale [1]

Una prima lettura del nuovo Motu Proprio sul diritto delle persone nella Chiesa orientale può forse lasciare l'impressione che la Santa Sede, nella sua codificazione orientale, abbia voluto fare piuttosto un lavoro di adattamento del Codice latino alle necessità delle comunità cattoliche d'Oriente.

Infatti, lo schema del Motu proprio « Cleri sanctitati » segue esattamente quello del Codice latino, introducendovi, al posto conveniente, le istituzioni tipicamente orientali come quella del Patriarca, dell'Arcivescovo, di vari sinodi ed altre.

Un gran numero, anzi il maggior numero dei canoni riproduce il testo latino, talvolta modificato e perfezionato, è vero, ma si tratta ordinariamente di mutazioni che non hanno nulla a vedere con il carattere orientale della legislazione.

Aggiungiamo ancora che, sia la lingua, sia la formulazione sono latine, eccezione fatta di alcuni termini speciali usati nei canoni per sostituire quelli del diritto latino; così si parla di « eparchia » invece di « diocesi », di « hierarcha » per « Ordinario », di « Esarca », « sinodo permanente », « protopresbitero » ecc.

Avendo l'intenzione in questo studio, di sottolineare il carattere più specificamente orientale del nuovo Motu proprio, ci soffermeremo prima ad analizzare brevemente le parti propriamente orientali, poi ci permetteremo di aggiungere qualche osservazione generale sulle apparenze latine della nuova legislazione.

(1) Motu Proprio « Cleri sanctitati » 15-VIII-1957, *A.A.S.* XXXXIX, pp. 433-603.

I Riti.

Mentre il Codice latino tratta questa materia in un solo canone, il Motu proprio « Cleri sanctitati » vi consacra un intero titolo (cc. 1-15). È certo che la questione interessava più particolarmente la Chiesa orientale con le sue varie comunità rituali, tanto più che l'esperienza delle relazioni reciproche aveva dimostrato la necessità di stabilire i principi e di regolarne più accuratamente le applicazioni.

Nè l'attuale Motu proprio, nè il precedente « Postquam Apostolicis litteris » dà una definizione del termine « rito ». Nel suo articolo « De rito in iure canonico » [1], il R. P. Emilio Herman, dopo aver sostenuto che la parola « rito » si applica tanto in materia di diritto quanto in quella di liturgia (alcuni lo negavano), definisce così il « rito »: « Ordo iuris ecclesiastici, quo non solum res liturgicae sed universa quoque disciplina unius partis Ecclesiae universalis ordinatur ». Più tardi però, considerando la possibilità di un codice unico per tutte le chiese orientali — il che avrebbe distrutto il fondamento della data definizione, riferendosi allora questo « ordo ecclesiasticus » non più all'universa disciplina di una parte della Chiesa —, egli prese come base di una nuova definizione il gruppo stesso dei fedeli invece dell'ordine giuridico e liturgico speciale; un tal gruppo deve essere riconosciuto dalla Suprema Autorità ecclesiastica come autonomo, ed in questo sta il fondamento della distinzione giuridica di questo gruppo da ogni altro; l'insieme delle prescrizioni rimane soltanto la parte materiale. Questa concezione sembra conforme al nuovo diritto che riconosce cinque riti principali, ma soggiunge « aliique ritus quos uti sui iuris expresse vel tacite agnoscit Ecclesia » [2].

Il Motu proprio inizia con una dichiarazione generale che spiega perchè la Chiesa prende tanta cura dei riti orientali: « la loro venerabile antichità è uno splendido ornamento per tutta la Chiesa ed è una affermazione dell'unità divina della fede cattolica » (c. 1 § 1).

Quindi conformandosi alla tradizione secolare dell'autorità ecclesiastica, il canone esorta i Patriarchi e gli altri Prelati a curare la conservazione e l'esatta osservanza del proprio rito; non pos-

[1] *Orient. Christ.*, 89, p. 105.
[2] Motu Proprio « Postquam Apostolicis litteris », can. 303 § 1.1°.

sono permettere o tollerare qualsiasi cambiamento (c. 1 § 2); anzi ai chierici e a tutti i religiosi viene proibita ogni azione presso i chierici e i fedeli di altri riti che potrebbe portare al disprezzo o alla diminuzione delle lodevoli istituzioni del proprio rito (ib. § 3).

I ministri sacri debbono osservare il proprio rito nelle funzioni e nell'amministrazione dei sacramenti, anche se i fedeli appartengono ad un rito diverso (c. 2). Si sa però che per una ragione di maggior utilità la Santa Sede concede talvolta l'indulto del biritualismo.

La regola certo non può essere applicata con lo stesso rigore ai fedeli; ma il Motu proprio vuole che si porti i fedeli a frequentare il proprio rito specialmente nella domenica e nei giorni festivi (c. 2 § 2). Questa raccomandazione è tanto più opportuna dato che negli ultimi anni la Santa Sede ha concesso la più grande libertà nel ricevere la santa comunione in altro rito; per la confessione la facilità fu sempre più grande; invece per i sacramenti che imprimono un carattere resta la regola di riceverli nel proprio rito; quanto al Matrimonio, il Motu proprio « Crebrae allatae », ne ha regolato il rito [1]. Ma il pericolo di abbandonare la pratica del proprio rito, almeno per le funzioni sacre ordinarie non è illusorio, data la facilità di ricevere la comunione e la penitenza in una chiesa di altro rito, specialmente se si aggiunge p. es. la comodità della vicinanza.

Colla decisione della Santa Sede di mantenere i riti e di obbligare i fedeli di restare nel rito proprio, si deve prevedere non soltanto il mantenimento dello status quo attuale di convivenza, che cioè in un luogo vi possono essere contemporaneamente vari riti, ma che, coll'incremento dell'emigrazione, questo stato di cose possa anche estendersi. D'altra parte nessuno si nasconde le difficoltà che tale mescolanza può portare seco, non soltanto di rivalità ed altre miserie umane, ma ancora di dispersione delle forze cattoliche. Quindi il Motu proprio ha provveduto con tre canoni a rimediare agli inconvenienti.

Il canone 3 contiene un ammonimento generale ai sacri ministri che la differenza dei riti non sia un ostacolo all'unità dello spirito « in vinculo pacis » e come misura pratica domanda agli Ordinari di intendersi per stabilire l'unità di azione, per conservare con più efficacia la disciplina del clero (c. 4). Nei luoghi dove

[1] Can. 86.

esiste, almeno praticamente, un solo rito, il clero ed i religiosi di altri riti dipenderanno dall'Ordinario di questo rito per tutto ciò che riguarda il sacro ministero (c. 5); infatti, qui il pericolo di divisione e di dispersione delle forze può essere più grande.

La norma che stabilisce l'appartenenza ad un determinato rito è fondamentalmente la stessa che nel Codice latino [1]. Vi sono però da notare alcune differenze non senza importanza. Così il canone latino dice: « inter varios catholicos ritus », mentre il Motu proprio parla soltanto di « ritus » senza qualificativo (c. 6).

Poi fra i motivi per i quali uno può essere battezzato in un rito senza diventarne suddito, il canone del Motu proprio ammette « vel ob aliam iustam causam de licentia proprii Hierarchi » (c. 6 § 2), mentre il Codice latino suppone sempre un Indulto apostolico « vel ex dispensatione apostolica ». La ragione ne è che il nuovo canone ha più direttamente in vista gli Orientali dove i casi di relazioni reciproche sono più numerosi; e siccome il permesso deve essere concesso dal proprio vescovo, il pericolo di danno per il rito è meno grande (9).

Per il transito ad un altro rito le regole sono quasi immutate, ma anche qui esiste qualche differenza con il diritto latino.

Così il divieto del canone 98 § 2 latino che proibisce ai chierici di indurre qualcuno a cambiare il suo rito (« Clerici nullo modo ... ») viene esteso a tutti indistintamente, chierici e non chierici: « nemo quemvis fidelem »; di più, se la proibizione del canone latino riguarda soltanto le relazioni fra latini da una parte e dall'altra gli Orientali in blocco: « sive latinos ad orientalem, sive Orientales ad latinum ritum » e quindi non decide niente per le relazioni reciproche tra i vari riti orientali, il Motu proprio invece applica la proibizione anche agli Orientali fra loro.

Notiamo ancora che il canone orientale aggiunge il termine « fidelem » come oggettivo verso il quale il proselitismo rituale è proibito; il Codice latino parla semplicemente di « Latini » e « Orientales »; quindi si tratta di battezzati e non di infedeli, ciò che del resto è conforme con i canoni 11 e 12, come vedremo appresso.

L'autorità che concede il passaggio di un rito ad un altro è la sola Santa Sede. Se il canone riprende il testo del codice latino per gli Orientali, questo significa una interpretazione più severa in quanto viene applicato anche ad ogni transito da un rito orien-

[1] C.I.C., can. 98 § 1.

tale ad un altro. L'antico diritto si accontentava del consenso dei due vescovi « a quo » e « ad quem » se in tutti e due i riti si adoperava la stessa materia eucaristica (1). Oggi la Santa Sede si riserva più esclusivamente il diritto sui riti stessi in tutto quello che porta a conservarli.

Molto importante è l'applicazione esplicita della nozione di validità al passaggio e quindi all'appartenenza stessa ad un determinato rito (c. 8 § 1). Si vedono facilmente le conseguenze di questo principio specialmente nella dipendenza da una determinata gerarchia, con proprio vescovo e parroco; ciò vale anche per quella parte del diritto dove la disciplina propria viene conservata: obbligo del celibato ecc.

Il passaggio concesso è di per sé perpetuo, in tal modo che per ritornare all'antico rito ci vuole un nuovo permesso dalla Santa Sede. La Costituzione « Orientalium dignitas » aveva previsto per i convertiti, passati ad un altro rito nella conversione, la possibilità di far ritorno al loro antico rito « Apostolica Sede exorata »; questa previsione era certo in favore dei riti orientali (2). Il nuovo diritto conserva il motivo « ritorno all'antico rito » applicandolo in un senso più largo cioè considerando il rito degli antenati, e questo motivo ha un gran valore: « eminet reditus ad ritum maiorum » (c. 8 § 2).

Citiamo ancora, fra altri motivi possibili per il passaggio ad un rito diverso dal proprio, il ministero apostolico presso i fedeli di un altro rito; gli istituti in cui i chierici si preparano a tale ministero hanno ricevuto dalla Santa Sede un regolamento speciale indicando il tempo e il modo del passaggio. Quest'ultimo non è da confondersi con il cosidetto « biritualismo » sopraccennato, che consiste nella facoltà di celebrare e di amministrare i sacramenti in un rito diverso dal proprio; la Santa Sede concede questo indulto, ordinariamente temporaneo, per il bene dei fedeli presso i quali vivono i chierici.

Il Motu proprio stesso concede ancora il passaggio in due casi, senza che occorra altro permesso: cioè nel matrimonio per la moglie, e nel caso di passaggio del padre di famiglia per i figli impuberi.

Per il matrimonio la regola è formulata come nel codice latino (3), ma la clausola « nisi iure particulari aliud cautum sit »

(1) S. Congr. de Prop. F. decr. 20-XI-1838. Collect. I n. 878.
(2) « Orientalium dignitas », art. XI.
(3) C.I.C. can., 98 § 4.

è soppressa. Questa clausola riguardava i Ruteni e gli Italo-Greci; per quest'ultimi la restrizione era in favore del rito latino; ora a tutti viene applicata la regola comune.

L'altro caso non era contemplato nel Codice latino. Gli autori però lo supponevano, ma da sé nè il principio nè la determinazione dell'età erano certe.

Quanto agli acattolici nel senso stretto, cioè i battezzati fuori della Chiesa cattolica, essi possono scegliere il loro rito, anche il latino, se vogliono (c. 11 § 1). Nell'antico diritto il rito latino rimaneva escluso [1], ma la « Orientalium dignitas » [2] che lasciava esplicitamente la facoltà di scegliere qualsiasi rito orientale, permetteva anche il passaggio al rito latino se questo fosse voluto come per una specie di condizione apposita. In quest'ultimo caso i convertiti rimanevano « ad tempus » inscritti a questo rito e potevano, dopo averlo domandato alla Santa Sede, ritornare all'antico rito proprio. L'espressione « ad tempus » non era ulteriormente spiegata. Il canone attuale, pur lasciando la più grande libertà, esprime il desiderio che i convertiti restino nel proprio rito. Rimane peraltro la proibizione di far pressione su di loro per convincerli a cambiare rito, secondo il canone 7 e come Benedetto XIV aveva direttamente inteso [3].

Questo privilegio di poter scegliere un altro rito non vale per gli apostati; anche l'antico diritto li aveva esclusi, perchè essi non possono tirar vantaggio dalla loro apostasia [4].

I chierici che ricevano un convertito proveniente da un altro rito debbono avvisare l'Ordinario del rito scelto; anzi dovrebbero consultarlo prima di ricevere il convertito nella Chiesa cattolica (c. 11 § 2).

Per gli infedeli che entrano nella Chiesa vale senza riserva il principio che il battesimo decide del rito; essi sono del tutto liberi nella scelta e nemmeno al ministro che lo riceve viene fatta restrizione alcuna (c. 12).

Un altro nuovo provvedimento opportuno del Motu proprio riguarda la precisazione del momento e del modo del passaggio ad un altro rito (c. 13). Finora la sola indicazione che esisteva era

(1) S. Congr. de Prop. F. Decretum I-VI-1885, Collect. II n. 1633 ad 2.
(2) Art. XI.
(3) Benedictus XIV, « Allatae sunt », §§ 19, 21.
(4) S. Congr. de Prop. F. 15-VII-1876. Collect. II n. 1458.

una risposta della Commissione del Codice in materia matrimoniale, dichiarando che se la moglie voleva passare al rito del marito « in ineundo matrimonio » questo passaggio si effettuava per il contratto matrimoniale stesso [1]. Rimane questa disposizione, ma prima di sposarsi, la moglie, se vuol passare al rito del marito « in ineundo matrimonio », deve premettere una dichiarazione in iscritto. Resta sempre la facoltà di prendere questo rito « eo durante » cioè a qualsiasi momento della vita coniugale; ma per questo passaggio, come per gli altri, salvo che il Rescritto della Santa Sede non contenga una altra disposizione, l'iscrizione ha effetto dal momento della dichiarazione davanti al nuovo Ordinario e parroco proprio o a un sacerdote delegato da loro; due testi debbono assistere alla dichiarazione. Non si parla di documento scritto, ma la dichiarazione deve essere annotata, quanto prima, nel libro dei battezzati.

Rimane pure il principio, o piuttosto la conseguenza logica dei principi precedenti, che nessuno cambia rito per il solo fatto di essere suddito di un Ordinario o di un Parroco di un altro rito (c. 14); tale fu la pratica costante della Santa Sede benchè abbia concesso qualche rara eccezione.

In fine il canone 15 applica a tutti i riti, — praticamente si tratta del solo rito latino, perchè, essendo gli altri riti orientali, tutto il Motu proprio vale per loro — la maggior parte dei canoni di questo primo titolo; degli altri canoni non citati molti si trovano già esplicitamente nel Codice latino, qualcuno riguarda soltanto gli Orientali.

II. Patriarca.

L'istituzione la più caratteristica di tutto il Motu proprio e si può dire di tutto il diritto orientale è senza dubbio il patriarcato: « Memoratu vero dignum prae ceteris videtur patriarchale institutum, quippe quod orientalis ecclesiae ordinationis velut praecipua nota sit. Proprii talis instituti canones christianae venerandae antiquitatis vestigia prae se ferentes, munera, iura et privilegia unitasque attributiones recensent » (Motu Proprio p. 435).

[1] 29-IV-1940 (*A.A.S.*, XXXII, p. 212).

Il nostro Motu proprio tratta lungamente del patriarcato: per un centinaio di canoni, ai quali si possono aggiungere i canoni sull'Archiepiscopato, che occupa una posizione abbastanza simile, benchè inferiore, e in qualche modo i canoni sul Metropolita. Ma l'influsso dello statuto patriarcale si estende assai largamente oltre nel diritto delle persone e più generalmente nell'intero diritto orientale. Infatti ne dipendono l'organizzazione dei sinodi patriarcali e arcivescovili; la dipendenza dei vescovi, dei chierici, dei religiosi, di tutti i fedeli; la pratica delle dispense, dei permessi ecc. Il Patriarca è quasi un intermediario tra il popolo del suo patriarcato e la Santa Sede, quindi tutte le relazioni tra gli inferiori e le autorità superiori passano per lui in qualche modo; così egli è veramente il capo della chiesa; la sua presenza si fa sentire in tutta la vita ecclesiastica del patriarcato e fino a un certo punto ovunque vi sono dei fedeli del suo rito.

Se nonostante la diminuzione delle condizioni materiali come del numero dei fedeli, delle diocesi ed altre restrizioni che nel corso dei tempi furono imposte dalle circostanze al potere patriarcale, la Santa Sede ha voluto ristorare quanto era possibile, i patriarcati nel loro antico splendore, la ragione ne è perchè essa considera come un sacro dovere di conservare intatta l'eredità delle Chiese orientali, conformemente del resto alle promesse tante volte ripetute dai Sommi Pontefici agli Orientali.

Specialmente Leone XIII ha più di una volta confermato questa intenzione: « Neque est cur dubitetis quidquam propterea vel nos, vel successores nostros de iure vestro, de patriarchalibus privilegiis, de rituali cuiusque Ecclesiae consuetudine detracturos. Quippe hoc etiam fuit, idemque est perpetuo futurum in consilio disciplinaque Apostolicae Sedis positum, proprii cuiusque populi originibus moribusque ex aequo et bono non parce tribuere » (1).

E più in particolare a proposito dei patriarchi dice: « Nec enim quemquam fugere potest quantum deceat et omnino expediat, apud Catholicos nullum dignitati patriarchali deesse ex eis praesidiis ornamentisque, quibus illa abunde utitur apud dissidentes » (2) e finalmente: « Quoad patriarchalia iura, privilegia,

(1) Leo XIII « Praeclara gratulationis », 20-VI-1894.

(2) Id. « Auspicia rerum », 19-III-1896.

munera, praerogativas, nihil detractum volumus aut imminutum » (1).

Quindi il Motu proprio formula il principio che lo guiderà nella legislazione nuova sui patriarchi nel canone 216 § 1: « Secundum antiquissimum Ecclesiae morem, singulari honore prosequendi sunt Orientis Patriarchae, quippe qui amplissima potestate a Romano Pontifice data seu agnita, sui cuique patriarchatui seu ritui tamquam pater et caput praesunt ».

Seguiremo anche qui l'ordine del Motu proprio; però non potendo entrare in una analisi completa dei canoni dobbiamo accontentarci di indicare i punti principali del diritto patriarcale come viene costituito dalla legislazione nuova.

Un gran vantaggio del Motu proprio è che fornisce uno statuto preciso ed uniforme per i Patriarchi e che d'altra parte conserva, dove è opportuno, il diritto particolare. Fin qui lo statuto patriarcale era direttamente basato sugli antichi canoni, sulla tradizione, sui concili più recenti; ma come sappiamo, gli antichi canoni spesse volte erano caduti in disuso, le tradizioni incerte, e quanto ai concili, se alcune chiese avevano elaborata una legislazione abbastanza precisa, altre invece non avevano niente o quasi niente sulla materia. Restava ancora il diritto pontificio in materia, ma questa legislazione era fatta piuttosto secondo la necessità che non in un modo sistematico.

Il titolo e la residenza dei Patriarchi sono ormai fissi; la suprema autorità della Chiesa deve intervenire per cambiarvi qualche cosa. Bisogna però distinguere fra il titolo della chiesa patriarcale e i titoli personali del Patriarca; quest'ultimi sono accessori e debbono essere interpretati strettamente secondo la concessione fatta (can. 217).

La precedenza dei Patriarchi fra loro è stabilita secondo l'antica regola applicata nelle chiese orientali ed accettata nei concilii di Laterano IV, di Lione e di Firenze, ma essa vale soltanto per i quattro antichi patriarcati cioè, per ordine di precedenza, quello di Costantinopoli, di Alessandria, di Antiochia e di Gerusalemme. Per gli altri si segue la regola del diritto comune che il più anziano nella promozione abbia la precedenza e se la promozione fu contemporanea, che l'età decida. Questa regola si applica pure ai patriarchi delle sedi antiche se si tratta di titolari

(1) Id. « Omnibus compertum », 21-VII-1900.

di riti diversi ma della stessa sede, come p. es. fra i tre patriarchi orientali di Antiochia. Nelle chiese del rito proprio è sempre al patriarca di questo rito che spetta la precedenza.

Molto disputata era la questione circa la precedenza fra patriarchi residenziali e quelli titolari. Secondo la norma generale, questa distinzione non avrebbe valore; un vescovo titolare, poco importa il rito, avrà la precedenza su quello residenziale se il primo fu promosso all'episcopato prima del secondo, caeteris paribus. Anche ai patriarchi questa regola è applicata nella Curia romana; altrove però un Patriarca residenziale gode del diritto di precedenza su quello titolare. Ora tutti i patriarchi latini, eccetto quello di Gerusalemme, non hanno nessuna giurisdizione nel loro patriarcato, e se il Patriarca di Gerusalemme è residenziale i suoi diritti patriarcali seguono il Codice latino e quindi non conferiscono nessuna giurisdizione speciale nel suo titolo, almeno da parte del diritto comune, eccetto le prerogative di onore e la precedenza [1]. Praticamente la questione della sua precedenza sui patriarchi orientali si pone soltanto relativamente ai Patriarchi Armeno e Caldeo avendo gli altri dei titoli superiori a quello di Gerusalemme.

Ma quanto alla precedenza sugli altri dignitari, vi è da notare che il canone dei privilegi patriarcali parla bensì di precedenza su tutti i Prelati inferiori al patriarca, anche se nella loro propria diocesi, ma notiamo che nel canone si tratta di prelati orientali (c. 283, 11°).

Per terminare questa materia aggiungiamo ancora una parola sulla precedenza fra il Patriarca e i Cardinali e Legati pontificii.

La questione di precedenza dei Cardinali sui patriarchi, che anticamente poteva essere discussa, è ora decisa in favore dei primi e ciò viene esplicitamente affermato nei privilegi cardinalizi (c. 185, 21°). Ma la cosa non è ugualmente chiara dove si tratta della precedenza del Legato pontificio. Nei secoli precedenti le difficoltà certo non mancarono, ma il problema non ebbe mai una soluzione completa e definitiva. Quando il Legato aveva un incarico speciale che riguardava anche il Patriarca stesso, la precedenza apparteneva al Legato, ma nelle altre circostanze, come presidenza dei sinodi, la precedenza apparteneva di fatto sia al Patriarca sia al Legato secondo i casi; non si potrebbe parlare di possesso pacifico.

(1) C.I.C., cc. 271; 280; 347.

Il Codice latino, nell'elenco dei privilegi dei Cardinali, concede loro la precedenza « omnibus Praelatis etiam Patriarchis imo ipsis Legatis Pontificiis » (C.I.C., l. c.), ciò che indica una maggiore dignità negli ultimi. Il Motu proprio invece dice semplicemente nel canone parallelo, « omnibus Praelatis, non exclusis Patriarchis et Legatis Pontificiis » (l. c.); così cita in primo luogo i Patriarchi senza dir di più. D'altra parte, il canone 215 concede al Legato, anche se non provvisto del carattere episcopale, la precedenza sopra tutti gli Ordinari (Hierarchi) che non abbiano la dignità cardinalizia; allora logicamente, si direbbe, non viene citato il Legato quando si nomina i Prelati sui quali il Patriarca ha la precedenza. Però il Patriarcha non è « Hierarcha » per quanto riguarda tutto il patriarcato; lo è invece per la propria eparchia! Quindi nel territorio dove egli ha un potere più grande dovrebbe dare la precedenza al Legato, perchè là il Patriarca è Hierarca senza la dignità cardinalizia! Notiamo ancora che quasi sempre il Legato viene citato prima del Patriarca.

Sembra dunque che l'attuale legislazione concede al Legato Pontificio la precedenza sul Patriarca, ma in nessun posto questo è positivamente affermato.

Per l'elezione dei Patriarchi l'antico diritto era molto deficiente. Alcune norme, benchè necessarie, mancavano in varie Chiese, p. es. sul numero dei voti richiesti per essere eletto, sul segreto da servare dopo la elezione ecc.; ma anche altre questioni non erano risolte, o certamente non in modo uniforme: a chi spettava di convocare l'assemblea elettiva e designare il luogo dell'elezione; chi aveva il diritto di presiederla; quali erano le condizioni richieste per aver voce attiva e passiva; quanti scrutini erano permessi prima che si effettui la devoluzione alla Santa Sede ecc. Tutti questi punti sono ormai previsti nei canoni sull'elezione e sull'amministratore della sede patriarcale (221 ss.; 307 ss.).

Rileviamo fra tutti il principio che il Patriarca è eletto nel sinodo fatto secondo i canoni, composto dai soli vescovi anche se non ancora consacrati. Tutti gli altri sono esclusi dal voto ed ai laici è proibita qualsiasi ingerenza nell'elezione (c. 224).

Quindi ai Vescovi viene fatto il grave obbligo di assistere all'elezione (c. 225); bastano però « ad validitatem » i due terzi dei membri convocati con diritto di voce attiva; ma non si ammettono suffragi per lettere o per procura (c. 226).

Poi vengono determinate la designazione del preside, la scelta degli scrutatori, del notaio: tutti debbono prestare il giuramento di compiere fedelmente l'ufficio proprio e di servare il segreto (c. 228). Anche gli elettori prestano giuramento di scegliere la persona che, davanti a Dio, stimano la più atta per la dignità patriarcale (c. 229).

Sarà eletto il candidato che avrà ottenuto due terzi dei voti validi; si devono ripetere gli scrutini fino ad ottenere questo risultato, ma se entro quindici giorni l'elezione non è compiuta, la nomina spetta alla Santa Sede. Poi vengono enumerate le qualità richieste nel candidato e il modo di accettare da parte dell'eletto (cc. 230, 231).

Il nuovo diritto permette che si faccia la proclamazione e anche l'intronizzazione dell'eletto subito dopo l'elezione, a condizione tuttavia che egli sia vescovo, almeno eletto o designato e confermato, eccetto quelli che avrebbero rinunciato canonicamente all'episcopato o siano deposti o proibiti di votare. Se invece l'eletto non fosse un vescovo già approvato, si deve aspettare, prima di procedere ulteriormente, la conferma della Santa Sede (c. 235).

Il nuovo patriarca deve informare ufficialmente il Romano Pontefice dell'avvenuta elezione, certificarlo della professione di Fede e del giuramento di fedeltà fatti e chiedere la comunione ecclesiastica ed il pallio. Anche il sinodo elettorale da parte sua deve scrivere nello stesso modo sugli atti compiuti (c. 236). Dopo l'intronizzazione il nuovo Patriarca ottiene pieno diritto sul suo ufficio ma, prima di aver ricevuta la conferma nel concistoro ed il pallio, alcuni atti gli rimangono proibiti. Nel diritto antico questi erano cinque, il Motu proprio li ha ridotti a tre cioè il nuovo eletto non può convocare il sinodo patriarcale e scegliere nè consacrare i vescovi (c. 238).

Diritti ed obblighi dei Patriarchi.

Il primo principio è che il Patriarca ha un potere ordinario, senza però essere « hierarcha » per tutto il patriarcato [1]; questo ultimo titolo e potere lo ha soltanto per la sua propria eparchia e per i territori che gli sono direttamente sottoposti. Sui fedeli

[1] Motu Proprio « Postq. Apost. Litt. » c. 240.

fuori del patriarcato può invece quello che gli viene attribuito sia dal diritto comune sia dalla consuetudine.

Nel patriarcato stanno sotto la sua ubbidienza i metropoliti, i vescovi, i chierici ed i fedeli. I canoni e le legittime consuetudini regolano l'estensione e specialmente l'esercizio del suo potere ordinario che rimane da se mediato. I veri Ordinari, benchè non indipendenti, delle eparchie sono i soli vescovi eparchiàli (c. 240; cf. 216 § 2).

Il potere del Patriarca è ancora personale, quindi egli non può nominare un « sincello » o Vicario generale per tutto il patriarcato (c. 241). Una restrizione a questo potere personale è la competenza del sinodo permanente che, nei casi indicati nel diritto, il Patriarca deve consultare o anche seguire; per altre questioni egli deve anzi chiedere il consenso dello stesso sinodo patriarcale.

Questi principi che regolano il potere patriarcale sono del tutto conformi all'antico diritto [1].

La materia, sulla quale si estende la competenza patriarcale, è tutti i lati della vita ecclesiastica: dottrina con istruzioni di indole dottrinaria per promuovere la pietà dei fedeli, per correggere degli abusi, per approvare alcuni esercizi in favore del bene spirituale, con delle encicliche (c. 245). In materia di liturgia egli può fare la *ricognizione* dei *libri liturgici*, e deve curare l'osservanza del rito (c. 279 § 2, c. 1 § 2). Nella parte disciplinare il Patriarca ha un certo potere legislativo: può promulgare delle leggi nel sinodo patriarcale (c. 243 § 1), pubblicare degli editti, delle ordinazioni generali (c. 245 § 1); visitare tutto il patriarcato ogni dieci anni e fare visite canoniche particolari quando vi è necessità (c. 246); convocare i vescovi nel sinodo patriarcale o per le conferenze (c. 247). In materia amministrativa egli può riorganizzare le provincie ecclesiastiche e le eparchie, dividerle, trasferire le sedi ecc.; quest'ultime decisioni debbono essere confermate dalla Santa Sede; trasferire i Metropoliti e vescovi, ricevere la loro dimissione, dare loro un coadiutore o un ausiliare; può erigere degli esarchati, cambiarli e dividerli (c. 248).

L'esercizio di questi poter richiede talvolta l'intervento del sinodo permanente o anche del sinodo patriarcale e in alcuni casi la Santa Sede deve confermare o almeno essere informata al più presto. Il Patriarca deve prendere cura delle eparchie vacanti;

[1] Cf. Conc. Antioch., c. 9; Can. Apost., 34.

se la nomina dell'amministratore spetta ai consultori eparchiali, il Patriarca ha un diritto di devoluzione se vi fosse qualche negligenza da parte loro; egli conserva inoltre una certa ispezione per la nuova nomina (c. 249), per la conservazione dei beni dell'eparchia vacante (c. 250).

Per l'elezione dei vescovi, egli prepara le informazioni ed i documenti sull'idoneità dei candidati; prende altre informazioni che crede necessarie, dirige il sinodo delle elezioni e informa la Santa Sede (c. 252).

Il Patriarca consacra i Metropoliti (c. 256); a questi a loro volta tocca secondo il diritto comune, di consacrare i propri suffraganei (c. 319,1°); ma finchè il Patriarca esercita i diritti metropolitani, per mancanza di provincie nei patriarcati (c. 242), egli consacra tutti i vescovi. Quel potere metropolitano gli spetta sempre quando la sede del metropolita è vacante o per devoluzione quando il titolare è negligente nel compiere il suo dovere.

Prendendo come base la posizione che il Motu proprio dà al Patriarca di Padre e Superiore, è chiaro che le relazioni fra il Patriarca ed i suoi vescovi non possono essere definite completamente dal solo punto giuridico. Pertanto una regola generale stabilisce i rapporti reciproci: « il patriarca deve onorare, come conviene, i vescovi a lui soggetti e stringerli nella carità fraterna; da parte loro i vescovi debbono mostrare verso il patriarca come verso il loro legittimo superiore, onore ed ossequio e anche la dovuta sottomissione. I vescovi debbono sottoporre le loro controversie al suo giudizio. Nelle questioni straordinarie e più difficili lo consulteranno; il patriarca da parte sua li consulterà nelle stesse condizioni. I problemi che sorpassano l'ambito di una eparchia e si riferiscono all'autorità civile, possono essere riservati al patriarca; ma per le decisioni deve ascoltare i vescovi interessati e chiedere il consenso del sinodo permanente; nel caso di urgenza basta il consenso dei vescovi che hanno un incarico e la loro residenza nella curia patriarcale (c. 259; cf. più in particolare questi diritti nei canoni 278 ss.).

Quanto al clero del patriarcato intero, il Patriarca ha il diritto e il dovere di vigilare su tutti; se uno sembra meritare una punizione, egli avvisa il vescovo proprio e se questo non ne fa caso, egli stesso può prendere le misure canoniche (c. 260 § 1.1°). Per altre cose il Motu proprio conserva il diritto particolare; questo si applica p. es. alla facoltà di mandare sacerdoti suoi nelle

eparchie dove mancano i sacerdoti; di scegliere un chierico di qualsiasi eparchia per un incarico in favore del patriarcato; in questi due casi però il vescovo deve acconsentire (l. c., 2°). Così può anche concedere l'indulto di praticare la chirurgia e la medicina o di coprire una carica pubblica; può riammettere nello stato clericale, col consenso del sinodo permanente, un chierico ridotto allo stato secolare; designare, se la cura di questi fedeli spetta a lui e se la Santa Sede acconsente, un Ordinario per i fedeli che vivono fuori del patriarcato; può trasformare una parrocchia inamovibile in amovibile, con il consenso del sinodo permanente (ib.).

Il diritto comune gli dà il potere di conferire dei titoli prelatizi al clero patriarcale (c. 261); è chiaro che questi titoli debbono essere propri del suo rito (cf. c. 42); può ricevere i ricorsi contro alcuni provvedimenti presi dai vescovi (ib. § 2; c. 145); permettere l'assenza prolungata oltre sei mesi fuori delle regioni orientali (ib. § 3); unire, col consenso del sinodo permanente, una parrocchia con una persona morale (ib.) e dare dei regolamenti al clero militare (ib. § 4).

Per i fedeli che vivono fuori del patriarcato, se dipendono da lui, il Patriarca può, col consenso della Santa Sede, mandare dei sacerdoti che riceveranno le loro facoltà dall'Ordinario del luogo e dipenderanno da questi nell'esercizio del loro ministero. A tali fedeli egli può mandare anche un visitatore per una visita « paterna »; visitarli canonicamente dipende esclusivamente dalla Santa Sede, salvo il diritto dell'Ordinario del luogo (cc. 261, 262).

Il Patriarca ha una determinata autorità su tutti i religiosi secondo il diritto comune, ma la dipendenza è più o meno stretta secondo la natura delle varie Religioni e anche delle case religiose. Queste relazioni sono regolate nel Motu proprio « Postquam apostolicis Litteris ». Ora fra i diritti del Patriarca in relazione ai monaci si fa menzione della « Stauropegia », qui tale diritto viene applicato in un modo più largo: « il Patriarca può, per un grave motivo e col consenso del sinodo permanente, nell'atto della fondazione, esimere dalla giurisdizione del vescovo del luogo, e riservarsi, un luogo o un istituto destinato alle opere di religione o di carità sia spirituale sia temporale » (c. 263).

In materia di disciplina generale, il Patriarca può, sotto alcune condizioni e col consenso del sinodo permanente, stabilire dei giorni festivi di precetto, delle astinenze e dei digiuni (c. 264);

può dispensare di tutti gli impedimenti e delle irregolarità per la sacra ordinazione, salvi i diritti del S. Officio (c. 265,3); può ancora dispensare delle astinenze e dei digiuni comuni per la durata di un anno (ib. 2); dispensare o assolvere dalle pene, eccetto quelle riservate alla Santa Sede (ib. 3). È da notare che quest'ultimo non significa necessariamente un sistema di riserva quale è in vigore nel diritto canonico latino.

Al Patriarca è riservata l'attribuzione di un ufficio, conferito invalidamente per simonia (c. 266); gli è concesso anche un certo potere di sanazione: può sanare « in radice » il matrimonio invalido per vizio di forma o per un impedimento dal quale egli ha la facoltà di dispensare (c. 267). Sotto alcune condizioni il Patriarca può anche convalidare alcuni atti giuridicamente invalidi per vizio di forma (c. 268).

In fine egli può ricevere dei legati, delle eredità ecc.; imporre certe tasse o altre offerte per il patriarcato (c. 269).

Quanto ai rapporti con le autorità civili, il Motu proprio regola l'atteggiamento del Patriarca riguardo allo Statuto personale dove esiste, raccomandando di intendersi con gli altri Patriarchi, se vi sono nella stessa regione. Se la consuetudine lo ammette, egli può esercitare la potestà del magistrato civile (c. 271).

Vari sono i suoi obblighi: ubbidienza al Sommo Pontefice, visita ad limina, commemorazione del Papa, relazioni da fare alla Santa Sede; residenza, obbligo di celebrare pro populo per il suo patriarcato intero (cc. 262 ss.). Come vescovo eparchiale il Patriarca ha tutti i poteri, diritti, obblighi degli altri vescovi residenziali (cc. 288 ss.).

Entro certi limiti il Patriarca può fare delle Convenzioni coll'Autorità civile, previo il consenso della Santa Sede e la sua approvazione prima di metterle in pratica (c. 281).

Numerosi sono i privilegi dei Patriarchi; essi godono di vari privilegi cardinalizi (cc. 283 ss.). Se sono elevati alla s. porpora, il Motu proprio raccomanda che si astengano di usare di quei privilegi cardinalizi che non siano conformi al loro rito (c. 180).

Curia patriarcale.

Per l'amministrazione del suo patriarcato, il Patriarca è assistito da un insieme di istituzioni ed uffici che costituiscono la Curia patriarcale. Se una volta questa curia rifletteva gli splendori

della corte imperiale, col tempo le sue proporzioni diventarono più modeste specialmente presso i Cattolici; spesse volte si riduceva allo stretto necessario, cioè ai soli segretari del Patriarca.

Conformemente alla sua intenzione di ristabilire più completamente la dignità patriarcale, il Motu proprio ha regolato la composizione della curia. L'istituzione più importante ne è il sinodo permanente, restituito e ordinato dal Motu proprio « Sollicitudinem nostram ». Qui, nello statuto patriarcale questi canoni sono ripresi « nel loro posto naturale » (introd. al Motu Proprio p. 435).

Il sinodo permanente, oltre alle sue funzioni giudiziarie, esercita la sua competenza in tutte le questioni più importanti riguardanti il patriarcato intero. Fuori dei casi di necessità la sua convocazione si fa normalmente tre volte all'anno. Il ricorso dai suoi decreti, fuori dell'ordine giudiziario, si fa direttamente alla Santa Sede (cc. 288-293; 295).

Se per qualche ragione il sinodo permanente non può essere costituito, il Motu proprio prevede al suo posto l'istituzione di un Consiglio patriarcale che ha pressochè le stesse attribuzioni (cc. 296, 297).

Poi nella Curia patriarcale esiste un tribunale patriarcale, distinto dal tribunale eparchiale del Patriarca (c. 298); un ufficio per l'amministrazione dei beni temporali (c. 299); la Cancelleria patriarcale con i Notai (cc. 300, 301); una Commissione liturgica (c. 302), ed il Collegio dei Consultori patriarcali (c. 303). Anche un Archivio deve essere costituito secondo le norme stabilite per l'archivio vescovile (c. 304).

Fuori di queste istituzioni vi sono ancora i Vescovi che hanno una carica colla loro residenza nella Curia del Patriarca (287 § 2). Infatti il diritto concede al Patriarca di scegliersi duo o tre vescovi titolari per assisterlo nel disbrigo degli affari del Patriarcato (c. 257). Notiamo che come Vescovo eparchiale il Patriarca ha una curia distinta da quella patriarcale.

Un altro articolo (cc. 306-314) regola le norme da osservarsi in caso di vacanza o di impedimento della sede patriarcale.

Paragonando il Patriarca cattolico con quello dissidente, è certo che il primo gode di più poteri personali che non quest'altro. Presso i dissidenti il sinodo ha sempre fortemente limitate l'iniziativa e la libertà del patriarca; è vero che molto poteva dipendere dalla personalità di quest'ultimo, ma frequenti sono i conflitti fra i due poteri; basta percorrere le cronache di alcune

Chiese patriarcali dissidenti. Il sinodo fu sempre richiesto per le questioni che oltrepassano i limiti di una diocesi e anche per tutte le questioni più gravi, poco importa ora quale sia stata esattamente la forma di questo sinodo; spesse volte però l'interesse e la politica abusarono della carica patriarcale per attribuirla o riprenderla secondo queste considerazioni puramente umane, così che la carica di patriarca non rimaneva che un titolo puramente onorifico.

Dai cattolici, benchè il sinodo sia stato introdotto, il potere del Patriarca resta sempre più importante perchè garantito dal diritto sanzionato dalla Santa Sede. Inoltre il Patriarca possiede un ampio potere di diritti personali, fra altri quello di dispensa in alcuni casi dal diritto comune, allorchè presso i dissidenti l'istituzione della dispensa è pressochè ignorata.

Se d'altra parte si può dire che la costituzione di un patriarcato presso i dissidenti contiene un potere più assoluto perchè essi non riconoscono, fuori dei Concili ecumenici, altra autorità ecclesiastica sopra di loro, non si deve pertanto concluderne ad un potere effettivamente più esteso. Difatti nelle Chiese autocefale è riconosciuto o almeno accettato un intervento del potere civile o laico nelle cose ecclesiastiche tale da restringere fortemente l'autorità della Chiesa stessa.

ALTRI DIGNITARI.

Il primo fra gli altri dignitari che il Motu proprio prevede alla testa di una chiesa particolare è l'Arcivescovo e a lui sono assimilitati il Catholicos ed il Mafriano. Però quest'ultimo conserva qualche dipendenza dal Patriarca; d'altronde nessuna delle due cariche ha ora un titolare nella chiesa cattolica.

L'Arcivescovo, cioè un metropolita alla testa di una regione con altre metropoli con rispettivi suffraganei ha quasi gli stessi poteri e gli stessi obblighi del Patriarca, ma non ne ha nè il titolo, nè tutti i diritti nè tutti i privilegi (cc. 324-339).

Poi viene il Metropolita; anche il diritto di questa carica è stato rinnovato e ristorato secondo le antiche tradizioni, specialmente nelle regioni dove non esiste l'istituzione patriarcale. I punti principali sono i seguenti: i metropoliti debbono consacrare ed intronizzare i loro suffraganei; nella provincia si fa la loro commemorazione durante la sacra Liturgia; godono nella loro circoscrizione di vari altri privilegi; hanno il diritto e l'obbligo di vi-

gilanza sulla fede e la disciplina ecclesiastica ed un diritto di devoluzione in caso di negligenza da parte dei suffraganei nella provvisione dei benefici ecclesiastici, nella nomina di un economo eparchiale, nella visita canonica delle eparchie. Fuori del patriarcato il Metropolita supplisce anche alla negligenza dei Consultori eparchiali nella nomina di un amministratore della sede vacante. Dove il Metropolita è del tutto indipendente, anche dall'arcivescovo, egli ha una responsabilità più grande riguardo alle eparchie vacanti, come il Patriarca nel suo territorio. Quando occorrono delle questioni difficili egli deve consultare i suoi vescovi e questi debbono consultarlo nelle stesse condizioni. Egli regola le dissensioni fra i suoi suffraganei, dopo di aver preso avviso dei vescovi della sua provincia. Fa da tramite per gli atti della Santa Sede. Come segno della sua autorità metropolitana, deve chiedere il pallio che gli conferisce anche il diritto di celebrare il sinodo provinciale e di consacrare i vescovi (cc. 315-323). La Santa Sede però concede qualche volta il pallio anche ad altri vescovi, ma per loro è puramente onorifico a meno che la concessione non contenga di più (c. 322).

I SINODI.

Il Motu proprio conosce varie specie di sinodi: patriarcali e arciepiscopali, sinodi provinciali, interprovinciali, sinodi interrituali, oltre ai sinodi diocesani, e di natura speciale il sinodo permanente. Il sinodo patriarcale (o archiepiscopale) corrisponde ai concili plenari del Codice latino, ma vengono convocati e presieduti dal Capo della chiesa; per il luogo di convocazione, il Patriarca (arcivescovo) deve consultare il sinodo permanente. Fuori dei patriarcati (archiepiscopati), si applicano ai sinodi plenari, cioè di varie provincie ecclesiastiche, le norme simili a quelle del Codice latino; il Romano Pontefice designa un Legato che convoca e presiede il sinodo; non si parla di permesso della Santa Sede per la convocazione, ciò che nel diritto latino è menzionato esplicitamente.

Per il resto il Patriarca non possiede tutte le facoltà che sono date al Legato apostolico. Così in alcune questioni quest'ultimo decide solo là dove il Patriarca deve chiedere il consenso dei Padri del sinodo. Tale è il caso per le decisioni sull'apertura, il tra-

sferimento, la proroga, la chiusura del sinodo; il permesso dato ad un vescovo di ritirarsi dal sinodo.

Il sinodo provinciale esiste soltanto nelle provincie non sottoposte al Patriarca o all'Arcivescovo; il suo statuto è quasi lo stesso come nel diritto latino.

Se nel sinodo sono convocati dei prelati di vari riti, essendo le questioni che toccano le relazioni tra i riti riservata alla Santa Sede, occorre prima il suo permesso. Essa designa il luogo della celebrazione del sinodo e nomina il suo legato che convoca il sinodo e vi presiede (cc. 340-351).

Altri dignitari ecclesiastici.

Sotto il titolo di Esarca (cc. 362-391) il Motu proprio stabilisce il diritto che il Codice latino tratta nei due capitoli sui Vicari Apostolici e sui Prelati inferiori.

Il titolo di Esarca ha cambiato significato parecchie volte nel corso dei tempi. Anticamente capi indipendenti di una chiesa, la loro indipendenza cadde sotto i colpi dell'ambizione di Costantinopoli. Più tardi il titolo fu dato ai delegati del Patriarca per certe missioni; ora quest'idea di missione è rimasta nel diritto nuovo. La carica viene affidata agli Esarchi dalla Santa Sede, dal Patriarca o dall'Arcivescovo; in questi due ultimi casi il loro diritto è lo stesso.

Il Motu proprio distingue varie specie di Esarchi. Vi sono in primo luogo quelli che hanno il loro proprio territorio. Il Codice latino li chiama « Prelati inferiores ». Sono gli Abbati di monasteri con un potere indipendente da ogni diocesi. La loro posizione li rende più dipendenti dalla Santa Sede che sola può erigere questi esarchati e ristabilirli, cambiare o sopprimerli. Il governo dei loro territori può avere il proprio regolamento; in caso contrario segue i canoni del diritto comune, cioè del Motu proprio, che corrispondono in gran parte alle prescrizioni del Codice latino sull'« Abbas nullius ».

Ma lo stesso titolo viene attribuito a quei prelati che governano una regione in nome della Santa Sede; questi sono gli Esarchi Apostolici e corrispondono ai Vicari e Prefetti Apostolici latini. Il loro territorio si trova fuori dei patriarcati benchè siano forse dello stesso rito che il Patriarca: in questo caso possono domandargli dei sacerdoti e loro stessi sono invitati ad assistere ai sinodi

convocati dal Patriarca. Per il resto, la loro posizione è abbastanza simile a quella dei loro colleghi in Occidente. Gli Esarchi non costituiscono per niente una eccezione nella Chiesa Orientale e il loro numero potrebbe moltiplicarsi colle numerose emigrazioni di gruppi importanti di fedeli orientali nelle regioni non orientali. Il loro territorio coinciderà allora ordinariamente con i confini di una o di varie diocesi latine e la loro giurisdizione sarà personale e territoriale.

Vi sono ancora gli Esarchi patriarcali ed archiepiscopali; il loro statuto non differisce molto da quello degli esarchi apostolici, ma essi dipendono direttamente dal Patriarca o dall'Arcivescovo.

I Vescovi.

Benchè la maggior parte dei Vescovi orientali abbia una dipendenza più grande dal loro superiore gerarchico che non i vescovi in Occidente, i loro diritti e doveri essenziali sono fondamentalmente gli stessi. Si può notare alcuni punti di differenza, a parte naturalmente quello che proviene direttamente dal fatto di quella dipendenza.

Un particolare importante del diritto orientale è che, nei patriarcati ed archiepiscopati, i vescovi vengono eletti nel sinodo patriarcale (archiepiscopale) (c. 251). L'elezione si fa sotto la presidenza del Capo della chiesa; basta la maggioranza assoluta dei voti validi per essere eletto (c. 252, 3). Per facilitare e rendere più spedite le pratiche dell'elezione e dell'intronizzazione, la Santa Sede permette che si componga un elenco, debitamente da questa approvato in anticipo, con i nomi dei sacerdoti atti alla carica vescovile. Questa capacità deve essere ammessa dal sinodo per maggioranza assoluta dei voti. Se il neo-eletto si trova sull'elenco, e non fu cancellato nel frattempo dalla Santa Sede, si può procedere subito ulteriormente cioè alla proclamazione, all'intronizzazione ecc.; resta però l'obbligo di chiedere la conferma del Romano Pontefice appena fatta l'elezione (c. 254). Nel caso che il sinodo non potrebbe essere convocato, basta chiedere il voto dei vescovi per lettera; il Patriarca ne farà lo spoglio insieme, ad validitatem, con due vescovi scrutatori (c. 255).

Altrove le nomine sono fatte direttamente dalla Santa Sede o secondo il Concordato, se esiste, o ancora secondo le concessioni fatte dalla Santa Sede (c. 392 § 2; 395 § 1).

Una importanza maggiore viene attribuita dal Motu Proprio alla consacrazione vescovile, seguendo forse in ciò la tradizione orientale che pur distinguendo il potere di ordine da quello di giurisdizione, lega più intimamente tutti i poteri episcopali. Così è dal momento della consacrazione che i vescovi ottengono la loro giurisdizione, il diritto alle rendite della mensa episcopale e il potere di concedere delle indulgenze (c. 396 § 2): tutto questo, nel Codice latino, è riservato all'istituzione canonica (C.I.C., 349 § 2); d'altra parte è soltanto da questo momento (cioè dalla consacrazione) che i vescovi orientali godono dei privilegi episcopali (c. 416), allorchè i vescovi latini ne godono dal primo annunzio ufficiale della loro nomina (C.I.C., ib. § 1).

Per aiutare il vescovo residenziale, la Santa Sede, salvo il diritto del Patriarca o dell'Arcivescovo, può nominare un vescovo coadiutore o un vescovo ausiliare; il primo ha il diritto di successione, secondo il Motu proprio, il secondo invece no. Nel Codice latino si distingue in più il coadiutore dato alla sede, non soltanto alla persona (c. 417 §§ 1-2); tutti sono chiamati vescovi coadiutori nel diritto latino, ma quelli senza il diritto di successione anche ausiliari (C.I.C., c. 350 § 2, 3).

Curia vescovile.

Fra i funzionari ecclesiastici che compongono la curia vescovile il più importante è il Sincello. Questo ufficio corrisponde in gran parte al Vicario Generale del diritto latino. Il Motu proprio vuole che il Sincello sia celibe e la prescrizione è conforme all'antica tradizione che riserva il governo dell'eparchia a dei membri del clero che non siano nello stato matrimoniale; del resto l'origine stessa ed il senso della parola « sincello », cioè il compagno di cella del Vescovo, suppongono che sia il vescovo sia il sincello siano dei monaci. Questo punto però è cambiato nella pratica orientale ed il Motu proprio chiede esplicitamente che il sincello sia membro del clero secolare. Presso i cattolici deve essere anche sacerdote; anticamente, e ancora attualmente presso i dissidenti, questa carica veniva affidata ad un diacono.

Il Motu proprio riserva al sincello il primo posto dopo il Vescovo; quindi ha la precedenza sopra tutti gli altri dignitari che non siano vescovi, ma anche sopra questi se egli stesso è vescovo; riceve il titolo della prima dignità dopo quella del vescovo con

tutti i privilegi congiunti ad essa. L'antica controversia sulla natura del mandato speciale dato dal vescovo al Vicario generale, se cioè con questo mandato egli agisce col potere ordinario o soltanto delegato, è deciso nel senso di un potere ordinario per il sincello.

Contrariamente al potere dei Vicari Generali nel diritto latino, il sincello non depone sempre la carica col termine del potere del suo vescovo (cc. 432-437; 469).

Un funzionario speciale nel diritto orientale è l'Economo. Esiste nel patriarcato come esiste in ogni eparchia. La carica risale ai primi tempi (ss. IV-V) ed i sinodi più recenti regolano ancora la sua posizione ed i suoi diritti.

La sua funzione consiste nell'amministrare i beni dell'eparchia, nel controllare l'amministrazione degli altri beni ecclesiastici della stessa eparchia, nel provvedere alla loro conservazione ed al loro incremento; egli deve supplire alla negligenza degli economi locali e amministrare egli stesso quei beni ecclesiastici che non avessero il loro proprio economo (c. 438).

Canonici e Consultori eparchiali.

Se l'Oriente propriamente detto ignora l'istituto dei Canonici, questi esistevano nondimeno presso alcuni riti. Ne erano dai Romeni, dagli Armeni a Leopoli, nella chiesa abbaziale di Grottaferrata. Presso i Ruteni vi era da vari secoli un clero speciale per la chiesa cattedrale che più tardi, specialmente nei sec. XVI-XVII, ricevette le attribuzioni dei capitoli latini. Il Motu proprio non introduce i canonici in Oriente; là dove esistevano vuole che ciascun capitolo abbia i suoi statuti secondo il diritto particolare; ma inserendo l'istituzione nella sua legislazione, benchè vi siano soltanto tre canoni sui canonici, sembra concedere loro un diritto di città, allorchè prima erano praticamente ignorati nella legislazione orientale.

Ciò che in Oriente corrisponde ai canonici per le loro attribuzioni di aiutare il Vescovo nel governo dell'eparchia è l'istituzione dei Consultori eparchiali, che deve esistere in ogni eparchia, anche in quelle che si trovano dentro i patriarcati (cc. 464-465).

PROTOPRESBITERI.

Sotto il titolo di protopresbiteri, il Motu proprio tratta di un ufficio che ha vari nomi in Oriente. Vi troviamo dei Corepiscopi, dei Periodeuti (circuitores), degli arcidiaconi, arcipreti, esarchi, dei protopopi. Non pretendiamo che questi vari titoli indicano esattamente la stessa carica; in uno stesso rito possono esistere simultaneamente alcuni di essi, ciascuno con le sue proprie attribuzioni, ma tutti hanno qualche funzione del protopresbitero attuale.

L'ufficio quale lo stabilisce il Motu proprio non differisce molto da quello dei Vicari foranei o Decani del Codice latino. Anticamente presso gli Orientali, specialmente nelle Chiese d'Europa, tanto presso i Cattolici quanto presso i dissidenti, la funzione del protopresbitero (o qualsiasi altro titolo che portasse), era importantissima; poteva avere delle attribuzioni liturgiche, pastorali, amministrative e qualche volta anche giudiziarie, costituendo la prima istanza nelle cose di minor importanza. Il Motu proprio non sopprime tutti questi diritti, ma lascia ai sinodi patriarcali o metropolitani o al vescovo di disporne (cc. 483-488).

PARROCI.

Dappertutto in Oriente si trova l'istituzione dei parroci e delle parrocchie, ma l'organizzazione differisce abbastanza da quella del diritto latino. Il Motu proprio vuol introdurne alcune prescrizioni che sembrano più adatte. L'Oriente non conosce le parrocchie unite pleno iure con una persona morale. Ora questa unione con una persona morale viene permessa, ma in questo caso il vero parroco a cui la parrocchia è affidata non è la persona morale, come nel diritto latino, ma bensì la persona indicata per l'ufficio. Tale pratica sembra più conforme al principio già accennato sopra dell'unione più stretta dei poteri ecclesiastici con il carattere sacro dell'ordinazione. Conformemente a quella differenza rispetto al diritto latino, la definizione, ripresa da quest'ultimo, omette il termine « persona moralis » (c. 489).

Il nuovo diritto cerca inoltre di introdurre la pratica del parroco inamovibile. Fin'ora soltanto presso i Romeni ed i Ruteni esistevano tali parroci; dappertutto altrove i parroci erano amo-

vibili « ad nutum » del vescovo; vi sono delle regioni dove il parroco resta al di più per un periodo di cinque anni nello stesso luogo. Il Motu proprio riprende in principio il diritto del Codice latino sull'inamovibilità, ma tiene conto delle parrocchie o quasi-parrocchie con dote insufficiente e queste possono essere attribuite « ad nutum ». Però il canone aggiunge che gli Ordinari debbono curare che, al più presto, anche le quasi-parrocchie ottengano una dote conveniente (cc. 494-495).

LAICI.

Il Motu proprio, come il libro « De personis » del Codice latino, termina con un insieme di prescrizioni ai laici. I due testi sono quasi identici, pur tenendo conto della differenza dei riti e del diritto dei religiosi orientali (cc. 527-558).

Si sa che i dissidenti rimproverano alla Chiesa cattolica di considerare i laici come una parte puramente passiva nella Chiesa. Ma secondo altri criteri sui poteri ecclesiastici concedono loro intanto un intervento nelle cose ecclesiastiche che spesse volte impedisce alla gerarchia il libero esercizio del loro ministero. Tale è il caso specialmente presso i seguaci di A. S. Khomiakov.

Il canone 528 stabilisce i principi sui compiti dei laici nella Chiesa cattolica riassumendo i punti principali degli insegnamenti pontifici sull'apostolato dei laici.

Quindi il canone raccomanda agli Ordinari di servirsi dell'aiuto dei laici nella difesa delle leggi cristiane nella vita; essi debbono confermare le loro parole coll'esempio della loro vita. Il canone domanda inoltre a coloro che eccellano per il sapere di sostenere con ragioni adatte, alla luce della dottrina e della carità cristiana, i problemi sociali più importanti.

Resta a dire una parola sulle altre materie del nostro Motu proprio. Distinguiamo varie parti.

1. Le parti riprese dal diritto latino: sono spesse volte delle norme del tutto inesistenti o almeno incomplete nell'antico diritto orientale; tali sono i canoni sulle persone in genere, persone fisiche e specialmente morali; sugli uffici ecclesiastici, ecc. Aggiungiamo a questo tutto ciò che riguarda la Chiesa intera: i canoni dogmatici, i canoni sulle istituzioni centrali della Chiesa (il Romano Pontefice; il Concilio ecumenico, le Congregazioni ecc.). Non vi

era ragione alcuna per creare un diritto del tutto differente dall'esistente latino essendo le circostanze praticamente le stesse e le norme necessarie.

Del resto, nella prefazione al suo Motu proprio « Cleri sanctitati » Sua Santità insiste sull'opportunità di avere « unum et commune corpus legum ecclesiasticarum, integrum, certum, hodiernis rerum temporumque adiunctis accomodatum atque universale ... » (p. 434).

Per ottenere questo scopo, non si doveva certo ricorrere alle formulazioni del tempo dei VII Concili Ecumenici dove nei canoni spesse volte sono premessi dei principi, delle considerazioni, dei motivi per l'osservanza ecc. che non si suol aggiungere in un codice moderno. E poi se le legislazioni civili dei paesi orientali seguono anche loro in gran parte quelli dei paesi occidentali, perchè la Chiesa non potrebbe adoperare la sua stessa legislazione allorchè la materia è identica e fu codificata in un testo latino esatto, preciso e che ha fatto la prova del tempo? Dove invece la disciplina è diversa, questa fu mantenuta come l'abbiamo visto per una buona parte.

La lingua, si dirà, è latina per l'Oriente dove il latino è appena conosciuto. Non si poteva certo pensare a dare un codice nelle varie lingue orientali, che avrebbero costituito ciascuno un testo ufficiale; ma questa possibilità è da scartare perchè i casi di conflitto sarebbero moltiplicati. Si voleva dunque un solo testo ufficiale per far fede e quindi il latino era del tutto indicato con i suoi quaranta anni di esperimento e le sue formule che erano già state sottoposte all'analisi la più minuziosa da parte dei commentatori.

Dove era necessario il Motu proprio ha aggiunto le precisazioni ed i chiarimenti opportuni al testo del codice latino. Ne citiamo l'uno o l'altro. I Canoni sulla delegazione vengono applicati, con una formola generale, a tutti gli altri poteri pubblici. Se il Superiore non consulta i suoi consiglieri, dove è prescritto, l'atto è invalido, però il diritto indica varie eccezioni. Il Vescovo deve costituire una cassa speciale per la pensione dei sacerdoti secolari in riposo, ecc.

2. Spesse volte incontriamo dei canoni identici nei due diritti dove le fonti sono differenti, in parte o anche del tutto. Tali sono molti canoni sui diritti, privilegi, obblighi del clero: ma succede anche in altre materie. La ragione ne è che gli elementi di tale

diritto si trovano talvolta fin nei primi secoli della Chiesa [1]; inoltre negli ultimi tempi la pratica ne era quasi uguale dappertutto. Non si può dire che una formulazione più moderna sia latinizzazione; del resto, quello che è proprio al diritto canonico orientale è stato ordinariamente conservato.

3. Diritto orientale. Non riprendiamo le materie già trattate in questo studio, ma negli altri capitoli del diritto quanti elementi orientali vediamo conservati! Così tutto ciò che si riferisce al diritto liturgico (p. es. l'ingresso nello stato clericale ecc.); alle tradizioni antiche: celibato o stato di matrimonio per il clero; ufficio divino; rimanenza nei gradi inferiori del clero. Ordinariamente questi punti si riferiscono al diritto particolare, perchè in vari riti la disciplina si è orientata nel senso del diritto latino, ma il Motu proprio non favorisce questo processo. Altre prescrizioni sono nuove ma conformi alla disciplina orientale; come l'assenza dei chierici dalle regioni orientali, le onorificenze nel proprio rito e per i chierici di altri riti (qui vengono esplicitamente esclusi i chierici del rito latino).

Se mai una Chiesa dissidente dovesse venire all'unione cattolica, vi sarebbe forse qualche difficoltà ad applicarle la nuova codificazione. Una delle ragioni può essere che il Motu proprio ha dovuto tener conto di una tradizione esistente da lungo tempo in varie Chiese orientali cattoliche che, con l'applicazione del diritto del concilio tridentino e con il diritto pontificio degli ultimi anni, avevano adottate molte norme del diritto latino. Le Chiese dissidenti stanno piuttosto lontane da tale indirizzo, come si capirà facilmente ma ciò non vuol dire che il Motu proprio abbia latinizzato il diritto orientale. Ha tenuto conto dello stato di fatto. Se una Chiesa formata non cattolica, con il suo diritto preciso, dovesse tornare all'unione cattolica, la Chiesa cattolica saprebbe, ne abbiamo la prova nell'adattazione compiuta nel nostro Motu proprio « Cleri sanctitati », riconoscere e tener conto di tutto ciò che è di vivo, di positivo e di sano nella sua legislazione.

A. Wuyts, S. I.

[1] Cf. E. Herman S. J., *Le Professioni vietate al Clero bizantino*. « Or. Christ. Per. » vol. X, pp. 23 ss.

Exposition and Use of Scripture in St Maximus as manifest in the *Quaestiones ad Thalassium*

Bardy has dealt briefly with the Maximian interpretation of Scripture in a few pages of a series of articles on " La littérature patristique des *Quaestiones et Responsiones* sur l'Ecriture sainte " (1), but entered into little or no detail. It is true that he recognizes (2) the *Questions for Thalassius* as of greater interest for the history of spirituality than for exegesis, yet something more precise may be gleaned from this work in regard to the use of Scripture than fell within the scope of Bardy's article. On the basis then of an attentive reading of these questions I intend to give here my gleanings. Some points will not be without interest.

It will be well to begin by laboring the obvious. The whole of the *Quaestiones ad Thalassium* are put under the sign of *ἀναγωγή*. Thalassius had asked for each of his questions a written answer *κατὰ τὴν ἀναγωγικὴν θεωρίαν* (3). This anagogic interpretation leads up, possibly, to the height of mystic interpretation, but, in any case, to a higher state — God's leading of Israel (4). And Maximus realizes that this is all the easier with Thalassius, who has already attained the summit of spiritual knowledge (5).

(1) *Revue biblique* 42 (1933) pp. 332-339.

(2) *Art. cit.* 336.

(3) Thal-249B9. I give references to Maximus thus, that is, abbreviated title of the work with the column number of Migne immediately following. The Questions for Thalassius are in PG 90, the Ambigua in PG 91. I shall often refer the reader to HENRI DE LUBAC'S *Histoire et Esprit: L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène* (Paris 1950) with the abbreviation HE.

(4) Thal 65-765A12, 764A4. This *leading up* is expressed more frequently in the verbal form. See Thal 25-332A10, B14, D15; 28-361A8.

(5) Thal -248B.

The word of Scripture in its letter is limited by time and by the accomplishment of the events narrated; but, in the spirit, as to the things that may be understood therein, it is limitless; for the God who speaks knows no limit. From this Maximus reasons as follows: " If the God who speaks is essentially without limit, it is clear that the word spoken by Him is without limit " (1).

Elsewhere the authorship of the three laws — natural, written and spiritual — is attributed to God the Word (2). God the Word then is author of the *word of divine Writ* (ὁ τῆς θείας Γραφῆς λόγος); it is likewise limitless. " The word of divine Writ abides ever limitless; it limits all those who speak; it is itself limited in no way, by any" (3). Therefore, however much Maximus may say in his exposition, there remains infinitely more to be said. He had made a similar comment in his preface: the divine word because of its natural infinity cannot be confined in a single mind or understanding (4). The sense of this limitlessness of Scripture is perhaps best expressed in the introductory paragraph of Thal 17. Maximus there says: " We shall pass over then the history, already corporally fulfilled in the time of Moses, and shall consider that history's spiritual power with the mind's eye, a power ever becoming and, in the process, flourishing all the more " (5).

History, then, is normally supposed to have received its fulfillment, and normally, one might say, is neglected in favor of leading up to some higher sense (ἀναγωγή). But with history is connected the question of mistake and error in Scripture. And here often some error is mixed with the narrative, or some false statement made to force the searcher to seek the true meaning (6).

This higher interpretation is not fixed for any one passage. Maximus frequently urges his readers to retain the interpretations of others whenever they appear to them more apt or more true (7). Nor is there any guarrantee that in the variety of possible interpretations there will be no error. In fact, in the much seeking of higher

(1) Thal 50-465BC. The play is: περιγραφή - ἀπερίγραφος, HE 275,329.
(2) Thal 19-308BC. HE 147 and 336 ff.
(3) Thal 50-473B14-C1.
(4) Thal -248D9, 249A3-5.
(5) Thal 17-304B11-15. Cf. HE 284,124.
(6) Thal 48-437C12ss.; 54-521A; 65-753A4-6; 756A1,2. HE 99 ff.
(7) See, for example, Thal 248 D.

interpretations error (πλάνησις) not infrequently may creep in [1]. Yet even in slight details conjecture (στοχασμός) may be profitable; for either we find the truth of the intelligible order or, in our failure to do so, we achieve greater reverence for divine things [2].

Now spontaneously the question arises: what is the principle which permits several, perhaps contrasting, interpretations of the same Scriptural text? I have not found Maximus giving a direct answer to such a question: but I believe I am not far off the mark in affirming that these various interpretations are but diverse representations of the one central mystery: the mystery of Christ and of our unity in Him [3]. It is to this, in one way or another, that the explanations of Maximus will lead up, and necessarily so when he intends to be anagogic. The best exposition and example of this multiplicity of sense and its Christ-Logos centeredness, whereby we feed on " the heavenly and angelic bread, that is to say, the spiritual consideration and knowledge of the Scriptures in Christ " [4], is Amb 48 (1361-1365), where, through diverse eatings of the Logos-Scripture, we are brought to an ever fuller grasp of the truth of our God and Savionr Jesus Christ, until each, in his proper rank, attain the grace of deification.

It is then the mystery of Christ which gives coherence to the anagogic explanation of Scripture. In this regard, in the development of his replies to Thalassius, Maximus is quite aware of following out a line indicated by St Paul. In the course of explaining Hezechias' exaltation of heart, he remarks: " So then let us too attain the sense of the written word. For though these things happened to them historically in type, yet they were written on our account, for our spiritual admonition, upon whom continually the things of Holy Writ happen intelligibly... that we may transfer the whole of Scripture to our intelligence... " [5]. Or again, Maximus affirms that

(1) Thal 65-773A11.

(2) Thal 55-536D6-537A14. Cf. HE 321 ff., especially 322[137].

(3) For unity and the Incarnation see my introduction in: *St Maximus the Confessor: The Ascetic Life: The Four Centuries on Charity* (Ancient Christian Writers 21, London and Westminster Md. 1955) p. 93; the mystery of Christ is completely central: Amb 42-1332C; 7-1084C14; unity: TP 1-PG 91.9A4; Thal -261C. Cf. HE 45,306-308; but centuries of development in Christological doctrine make a considerable difference between Origen and Maximus.

(4) Thal 65-749D1,2. HE 369.

(5) Thal 52-497A9 ss.

the law was given principally (1), not to those who had literally to carry out the Deuteronomic prescriptions of sacrifice, but to us, through whom the law is spiritually realized in Christ (2).

The allusion to St Paul's 10th chapter to the Corinthians (1 Cor 10.11) is indubitable. The Pauline distinction of Old Testament type, recorded for our present admonition, is set in parallel with that of history and the intelligible. This is the bringing together of the early Christian interpretation of the Old Testament, in its fulfillment in Christ, with the Hellenic categories of the material and the *νοητόν* (3). It is, of course, not original with Maximus; others, notably Origen, had preceded him (4).

Normally, I have said (5), the historical element is considered as already accomplished, and so immediately passed over for the anagogic. When, however, the obscure passage, posed by Thalassius for elucidation, is from the New Testament, an historic interpretation is first almost necessary. So with regard to the miraculous virtue of St Paul's body, which none the less fell victim to the sword (Thal 37), and with regard to St Peter's vision at Joppa (Thal 27). In fact, we have here to do as much with theological distinctions as with Scriptural interpretations (6). Yet these replies are interpretations, first, of the letter, and then of the semantic element. This latter (*τὰ νοούμενα*) he introduces as being more pleasing to the God-loving soul than the historical (*τὰ ἱστορούμενα*) (7).

(1) *Προηγουμένως*: in a study for the Byzantine Congress of 1958 I have analyzed Maximus' use of this term in the context of God's intent in creation.

(2) Thal 36-380D; cf. Thal 55-557C, where it is affirmed that there is nothing useless in Scripture, but that all is written for man's salvation. HE 93[4]; cf. 306 ss.

(3) For the Pauline distinction, besides 1 Cor 10.11, see also Rom 10.4 and Gal 3.23. For the early Christian interpretation of the Old Testament, see C. H. DODD, *According to the Scriptures: The Substructure of New Testament Theology* (London 1952).

(4) HE 281 ss.

(5) See above p. 203.

(6) Of the same sort is the distinction of God's presence à propos of Sap. 12.1,2;1.4 in Thal 15. Cf. my: *The Earlier Ambigua of S. Maximus...* p. 218.

(7) Thal 37-385B. Maximus would not be completely free of the charge of playing at "allegorism" (cf. HE 377); yet never, I think, does it become for him mere play. The presence of Christ in Scripture is too real for him.

Paul's escape from the serpent bite, as also the miraculous power of the cloths that had touched his skin, is to be attributed to grace, not to a natural power of his body; else he had not been harmed by the executioner's sword (1). With regard to Peter's vision at Joppa and the subsequent related incidents, the problem posed is the resistance placed by Peter and the other apostles at Jerusalem to the universality of the gospel. Here Maximus supposes Peter to have received the command to preach, but to have been ignorant of the manner in which this was to have been carried out. For this it was necessary that the Lord, who had given the commandment to preach, should also manifest the manner of preaching. Having thus removed the difficulty on the factual level (by an application of the distinction *logos-tropos*), Maximus begins to give various possible understandings of the sheet, and of the other details of the vision (2).

Maximus, then, as to the exposition of Scripture, is thoroughly in the Alexandrine tradition of Origen. The Old Testament is wholly seen as the prefiguring of the New. " The end of the law is Christ ". St Paul has said it and Maximus explains it (3). To this principle the whole of his anagogic interpretation is tributary, it is the sense of anagogic exegesis. A literal explanation of passages from the epistles is possible, even necessary. It is to clarify a theological difficulty. Yet the fundamental set of the Maximian interpretation is that which finds expression in Thal 29 and 54. It is the manifestation of the Spirit *proportionate* to each one's faith (4). This is the ἀναλογία τῆς πίστεως of St Paul (Rom 12.6), that is frequent in Maximus, and once applied to the development in the Old and New Testaments (5) though ordinarily referred to the degrees of the spiritual life among Christians.

This is, in effect, Origen, *der schrankenlose " Vergeistiger " der Welt*, who survived uncurtailed in Maximus (6).

There are, nonetheless, some limits, and a perspective from which to view this tendency. The erroneous extreme of such a tendency is

(1) Thal 37-384A-385A.

(2) Thal 37-352C-353A.

(3) Rom 10.4; Thal 18 and also 19.

(4) Thal 29-365; 54-516D. See also the Theological and Oeconomic Centuries 2.13 and H. von Balthasar *Die « Gnostischen Centurien » des Maximus Confessor* (Freiburg im Br. 1941) p. 42 f.

(5) Thal 31-369C f.

(6) VON BALTHASAR, *op. cit.*, p. 7.

the Origenistic doctrine of the putting-off of the body, Christ's first of all (1). Now in rejecting this absurdity Maximus affirms strongly the central position of the Incarnate Lord, in glory at the right hand of the Father (2). And such is no mere polemic statement, but the heart of his thought. The Logos passages, whether of Thal. or of Amb., are in works addressed to men of deeply cultivated spiritual life; in such a perspective the central position of the Incarnate Lord may be supposed as known and accepted, not without some risk of a minimal appreciation of our Lord's humanity. This may even take the form of an excessive spiritualization for those readers who are less well grounded in the essentials as found in the *Liber Asceticus* and in many chapters of the *Centuries on Charity.*

Perhaps had Maximus written his chief spiritual treatises after the monenergistic and monothelite controversies, he would have mitigated some of the extremer passages. Yet I have been able to perceive no sign of such a change (3).

It would be grossly unfair to reckon Maximus' use of Scripture as exegesis, even in an Antiochene sense, much less in the sense of modern critical exegesis. The term, however, is used both of the Alexandrine and of modern interpretation; it refers, obviously, to two diverse realities, each use specified by its own proper method and goal.

A further difference affecting modern appreciation of the Maximian use of Scripture is this: modern Christological outlooks habitually let the Lord of glory fall into the background, thus leaving obscure the illuminating goal of the Maximian anagogy (4).

If, then, we keep before our mind's eye the very mystery of the Word Incarnate and also, its consummation in glory, we may learn nothing, as we read Maximus, of how to expound a text of Scripture, but we do learn how to penetrate a little into the mystery of Christ, which is, ultimately, the sense of Scripture.

Polycarp Sherwood, O.S.B.

(1) *The Earlier Ambigua*... p. 73[1].

(2) Amb 42-1332C ff.

(3) Cf. *The Ascetic Life*... p. 63.

(4) The term *ἀλληγορία* is infrequent in Maximus. It is defined in QD 8 (PG 90.792A), as referring to inanimate objects, as hills, trees. Tropology refers to the members of the human body. These distinctions are maintained in the other occurrences I have noted of the words: Thal 52-493A10; Amb 46-1357A10; 50-1368C9. Cf. HE 124: the term *allegory* is very secondary in Origen; also HE 377[3].

Arsenio Črnojević nella relazione di due vescovi cattolici nel 1673

I due prelati cattolici sono: Andrea Zmajević, arcivescovo della diocesi di Antivari (1671-1694) (1) residente a Budva nel litorale balcano-adriatico, allora sotto la sovranità politica della Repubblica di Venezia, mentre la metropoli stessa era sempre ancora sotto i Turchi, e Antonio Primi-Primojević, vescovo di Mercana (2) e Trebigne (1669-1702), una diocesi nell'Erzegovina sotto il dominio Turco, ma residente ad Ombla (Dubrovačka Rijeka) in territorio ragusino.

Al cominciar dell'anno 1673, Arsenio Črnojević, arcivescovo dissidente di Peć, metropoli del patriarcato serbo, passò attraverso le due diocesi cattoliche in visita pastorale al proprio gregge disseminato

(1) Egli fu promosso a questa dignità con il decreto della S. Congregazione de Propaganda Fide del 1. dicembre 1670, confermato dal papa Clemente X (1670-1676) il 10 dicembre dello stesso anno, all'età di circa 45 anni; il 23 dicembre 1670 fu deputato anche a vicario apostolico della diocesi di Budva, suffraganea di Ragusa, e il 4 maggio 1671 gli fu concesso il pallio di primate della Serbia, dignità che fu concessa agli arcivescovi di Antivari già nel 1062 dal papa Alessandro II (1061-1073) (V. *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, vol. V, p. 88, n. 2; vol. IV, p. 86, n. 1).

(2) Secondo la citata *Hierarchia catholica*, vol. V. p. 254, Antonio Primi è stato vescovo di *Mercana* (Mrkanj) e Trebigne (Trebinje), Mariano Lišnjić invece vescovo di *Macarsca* dal 1664 al 1686 (vol. IV. p. 227, n. 4). C. Nežić, nell'opera citata da noi sotto, identifica invece Mercana (o Marcana) e Macarsca (v. p. 22, n. 67 e la carta geografica allegata)! Si noti la firma di A. Primi « vescovo di Mercana » e l'intitolazione, di un ufficiale della S. Congr. di Propaganda alla relazione dello stesso nel 1675: « Relatione del Vescovo di Trebigni e di *Mercana* di Mons. Primi presentata alla S. Congregazione de Propaganda fede alli 25 d'aprile 1675 dal medesimo vescovo venuto personalmente » (A.P.F., Scritt. rif. nei Congressi da 1638 al 1676. Dalmazia I, fol. 268-275; citazione da C. Nežić, op. cit., p. 50 n. 177).

fra i cattolici. I due summenzionati presuli ci rivelano nella loro relazione alla S. Congregazione de Propaganda Fide il diverso contegno usato nei loro riguardi dall'alto gerarca serbo.

Stimiamo perciò utile la pubblicazione integrale delle due relazioni, sebbene siano state in parte già citate, quella di Andrea Zmajević da J. Radonić in *La Curia romana e le terre degli Slavi meridionali* (1), quella di Antonio Primi da C. Nežić in *De pravoslavis jugoslavis saec. xvii ad catholicam fidem reversis necnon de eorum conceptu Romanae Ecclesiae* (2), e da noi stessi già in parte illustrate (3).

* * *

Crediamo bene di premettere una osservazione. Andrea Zmajević, nella citata lettera, presenta Arsenio Črnojević, come « il Nuovo Patriarca », e anche Antonio Primi nella sua lo chiama « Patriarca ». Ora, in realtà, Arsenio non era ancora tale. Ecco la documentazione di questa nostra asserzione.

Anzitutto, nel 1673 viveva ancora il vecchio Maksim, patriarca dal 1654 e successore, dell'infelice Gavrilo, « ucciso in Costantinopoli ...per opera (sua), sotto pretesto di spie col Moscovita, come nascostamente fu detto » (4) a Pietro Bogdani, arcivescovo di Skopje, in occasione di una sua visita a Maksim nel 1680. Abbiamo intenzione di illustrare questo punto in un'altra occasione, ma per ora, ci preme di dire come e quando Arsenio Črnojević salì sul trono di Peć, tanto più che Pietro Bogdani, nella stessa sua relazione testè citata, afferma che Maksim sia stato *deposto*.

(1) *Rimska kurija i južnoslovenske zemlje*, Beograd, 1950, p. 362-363.

(2) Roma, 1940, p. 21-22, n. 67 e 68. L'A. riferendosi alla lettera di Francesco Ricciardi di Ragusa (A.P.F., Scritt. rif. nelle Congregazioni generali, vol. 440, f. 481), senza pertanto tener conto delle lettere di A. Zmajević e di A. Primi, da lui stesso citate (ma forse non lette con attenzione), *erroneamente afferma*: « Qui 'vladika ' nemo nisi patriarcha *Maximus* erat, qui mense aprili vel prima parte maii a. 1673 in urbe Hercegovinae Mostar, deinde in Bosna, catholicos cogebat ut tributum ei prastarent, eosque qui resistebant ad tribunalia ducebat ». Dalle due lettere che pubblichiamo è invece evidente che si tratti di *Arsenio Črnojević*!

(3) *A proposito della lettera del patriarca di Peć Arsenio III all'arcivescovo di Antivari Andrea Zmajević* « Orient. Christ. Periodica », XXII (1956) p. 53.

(4) J. Radonić, op. cit., p. 331.

I seguenti fatti, al contrario, ci testimonierebbero la massima fiducia riposta da Maksim in Arsenio, e da quest'ultimo ripagata con affetto e venerazione.

Fu certamente Maksim che nel 1665 (1), prescelse Arsenio come igumeno del monastero patriarcale di Peć, e che quattro anni dopo lo fece promuovere ad arcivescovo di Peć, come si può leggere su un muro del monastero di Gračanica: « All'Ascensione di Cristo [20 maggio] nell'anno 7177 [= 1669], Arsenio, igumeno di Peć, ricevette il dono dell'episcopato (archierejstvo) » (2).

Ne troviamo la conferma nella cronaca del monastero di Dečani:

« Affinchè si sappia quando venne qui il sacratissimo (vaseosveštenij) metropolita kyr Arsenio di Peć, e con lui l'ecclesiarca Sofronio, e Vasilije, e l'esarca di Metohija, e due diaconi Zacharia e Gavril, e il diacono Simeon, e . . . (nome illegibile), nipote del patriarca.

Allora (Arsenio) fece l'ordinazione di due diaconi e di due sacerdoti: Maksim e Isaia, sacerdoti, Georgie e Jovan, diaconi, e un sacerdote secolare.

Questo avvenne al tempo dell'igumeno kyr Cristoforo, nell'anno 7178 [= 1669], nel mese di novembre, il giorno 11 e 12, in gloria di Cristo Dio e in gioia della Teotokos, in confusione e perdizione del diavolo, a noi, invece, in soddisfazione ed onore, amen.

Al tempo del patriarca kyr Maksim » (3).

Non dovrebbe, perciò recar meraviglia il magnifico necrologio, che Arsenio fece scrivere sul muro della parte riservata alle donne (papert) nella chiesa monasteriale di Gračanica, in memoria del patriarca Maksim scomparso. Esso è tra i più belli a noi noti:

« È trapassato la santità dell'arcivescovo di Peć, kyr hadži Maksim. Per venti anni egli resse il trono del governo serbo. È trapassato nell'anno 7189 [= 1680], il giorno 30 ottobre, nel patriarchio. Gli sia memoria eterna. Abbiamo perduto il nostro buon padre e maestro. Egli ci lasciò orfani, qual padre i proprî figli, nei tempi estremi. Dio misericordioso (ci) sostenga per la sua intercessione.

(1) R. L. Veselinović, *Arsenije Crnojević u istoriji i književnosti*, Beograd 1949, p. 7: la nota (8) però non corrisponde all'affermazione, perchè riporta due citazioni riguardanti la consacrazione episcopale di Arsenio, avvenuta nel 1669.

(2) Lj. Stojanović, *Stari srpski zapisi i natpisi*, vol. VI (1926) N. 10174 e 10175. Nostra trad. dal serbo-slavo eccl.

(3) Ibidem, vol. IV (1923) p. 177 N. 6971; nel nostro art. citato sopra nota 3 abbiamo erroneamente scritto alla p. 46 n. 2.: N. 6871. — Nostra trad. dal serbo-slavo eccl.

Con la propria mano sottoscrissi io arcivescovo Arsenio, ultimo tutore della santa e grande Chiesa. *E lui vivente tenni il trono per sei anni.* Affinchè sia noto [1].

Preziosissima è quest'ultima affermazione di Arsenio. Egli stesso nel 1680 dichiara, di essere già stato patriarca da sei anni: esattamente dal 1674, nè prima nè dopo!

Ne abbiamo la conferma anche nel necrologio scritto in sua memoria su una lapide, a sinistra della porta occidentale del monastero di Krušedol: « Tenne il trono patriarcale per anni 32... il patriarca Arsenio... » [2].

Di fronte a questi dati, la testimonianza di due sigilli dello stesso Arsenio, che, si afferma [3], porterebbero la data del 1675 come inizio della sua ascesa al trono, già da noi riferita in un precedente scritto [4], ci pare debole, tanto più che esisterebbero pure altri sigilli di Arsenio con altre date, p. es. 1690, 1706 [5].

Perchè, dunque, Maksim cedette ad Arsenio il trono di Peć nel 1674? E perchè Andrea Zmajević e Antonio Primi già nel 1673 chiamarono Arsenio « Patriarca »?

1. La Cronaca di Fojnice ci offre la risposta al primo quesito. In essa si legge che nel mese di marzo, il giorno 17, durante la lite con i cattolici al tribunale turco di Sarajevo, il patriarca Maksim ebbe un attacco al cuore [6], che lo rese paralitico. Di questo suo male, egli stesso scrisse nel 1672 ad Andrea Zmajević: « Dopo questo sappiate Rev.mo Padre, che il Signore mi ha visitato con certa infermità. Mi dogliono le gambe, nè posso andare in alcun luogo, nè haver rimedio da veruna parte » [7].

(1) Ibidem, vol. IV (1923) p. 188-189 n. 7038.

(2) Ibidem, vol. II (1903) p. 15 n. 2162.

(3) Vedi Rad. Grujić, *Pečati srpskih patrijaraha krajem XVII i početkom XVIII veka*, p. 233-239.

(4) V. Kahnè, *Art. cit.* p. 46 n. 3.

(5) V. n. 3.

(6) J. Radonić, op. cit., p. 344.

(7) Arch. Prop. Fide, Scritt. orig. rif. nelle Congregazioni generali vol. 436 (1672) f. 373: la traduzione di Andrea Zmajević della lettera di Maksim; f. 374: la lettera originale di Maksim in serbo-slavo eccl.; f. 369: la lettera di A. Zmajević alla S. Congregazione Prop. Fide, datata da Budva, addì 9 sett. 1672. La lettera porta il seguente titolo: « Massimo per la Grazia di Dio Patriarcha di Pech e di tutta Servia e Bulgaria ». Essa continua così: « ...ma prego Vostra Signoria Illustrissima che mi facciate grazia di mandarmi della manna (myro) del Santo Padre Nicolò acciò Iddio per amor di Santo Padre Nicolò mi donasse la sanità. Fatemi

Maksim, dunque, cadde infermo il 17 marzo 1669, e, certamente per suo volere, il 20 maggio dello stesso anno, fu consacrato Arsenio come arcivescovo di Peć. Forse Maksim sperava di superare la malattia, e perciò attese fino al 1671 per rimettere ad Arsenio tutti i poteri patriarcali. Questa, infatti, è la data che risulta, calcolandola dall'anno della morte di Arsenio, 1706, seguendo l'indicazione di un manoscritto del monastero di Sišatovac, che dice: « Per 35 anni (Arsenio) resse bene il trono di Peć » [1].

Arsenio però attese ancora fino al 1674, per assumere, oltre i poteri effettivi, anche il titolo ufficiale di patriarca. Questa attesa, ci sembra, è il miglior argomento per togliere da Arsenio ogni sospetto di violenza e ogni dubbio sulla legittimità della sua ascesa al trono di Peć.

Perciò, il termine « deposto » usato da Pietro Bogdani, crediamo si debba intendere piuttosto nel senso di « esonerato ». Siccome, d'altra parte, è noto l'attaccamento al potere negli anziani di carattere volitivo, anche se resi inabili da infermità, non vorremmo escludere ogni possibilità che pressioni fossero fatte su Maksim affinchè cedesse il potere, e che di ciò qualche voce fosse giunta fino a Pietro Bogdani.

2. Quanto al secondo quesito: perchè i due vescovi cattolici già nel 1673 chiamarono Arsenio « Patriarca », rispondiamo: sebbene Arsenio, al tempo della sua visita pastorale nel 1673 non fu patriarca, ma solo vicario patriarcale, o, più precisamente « locum tenens patriarchae », egli agendo da patriarca era come tale anche presentato.



Ciò premesso, offriamo senz'altro in lettura le due lettere di Andrea Zmajević e di Antonio Primi. Vorremmo solo rilevare quella

questa cortesia (nell'originale: carità) per amor di Gesù Cristo, e per amor della Santa Madre Chiesa, e mandatemi detta manna, che non si sia mischiata coll'acqua. Questo voi potete mandarmi perchè l'havete nelle mani. Habbiamo inteso dire di Vostra Signoria Illustrissima che il Signore Dio vi ha donato dottrina, e prudenza [questa parola nell'originale serbo non c'è], e dotato d'ogni buon'azione, com'è solito alli sacerdoti di Dio, quali governano le Chiese. Che Iddio vi doni anco i beni nel Regno del Cielo, e di nuovo vi prego a mandarmi la manna per l'Abbate di questi confini, Nicodemo, e se a Voi bisognasse cos'alcuna da queste parti, Noi a Voi la manderemo. Et vivete molti anni in salute e pace. Amen. 1672, del mese d'agosto alli 12, in Pech ».

[1] D. RUVARAC, *Zapisi o smrti nekih srpskih arhiereja*, « Srpski Sion », 1906, p. 363; citato secondo R. L. Veselinović, op. cit., p. 8, n. 11.

che a noi sembra la ragione del diverso atteggiamento manifestato da Arsenio ai due vescovi, autori delle lettere qui riprodotte.

Ripetiamo, anzitutto, ciò che dicemmo in altra occasione: « Arsenio dimostrava i suoi sentimenti (verso la Chiesa Cattolica) a seconda del territorio dove si trovava: da prepotente nel territorio turco, dove godeva il riconoscimento ufficiale; da amico nel territorio veneto, dove, in mancanza del riconoscimento dell'autorità civile, ci volevano tatto e diplomazia » (1). E in ciò, a quanto si è visto, fu fedele discepolo del vecchio Maksim.

Ora, il movente comune, come apparirà dal testo delle lettere, era in ogni caso, sempre e solo la prosperità del suo patriarcato.

Anche il numeroso seguito, che in casa di Andrea Zmajević portava il saio monacale, e nel territorio turco assumeva un aspetto di cavalieri marziali, riflette bene il doppio atteggiamento di Arsenio verso i cattolici, anche se in realtà, il seguito a cavallo era un normale privilegio della gerarchia « ortodossa » in vista di possibili attacchi di banditi, come già spiegammo ne « L'azione politica del patriarca di Peć Arsenio Črnojević dal 1682 al 1690 » (2).

T E S T O (*)

1. – La lettera dell'arcivescovo di Antivari, Andrea Zmajević, alla S. Congregazione de Propaganda Fide, datata da Budva, addì 9 febbraio 1673, sulla visita fattagli dall'arcivescovo di Peć, Arsenio Črnojević.

Fonte: Archivio di Propaganda Fide (A.P.F.), Scritture originali nelle Congregazioni generali dell'8 maggio, 13 giugno 1673, vol. 440, f. 614 r, 617 r; 617 v: sommario della lettera, fatto da un ufficiale della Congregazione.

Eminentissimi e Reverendissimi Signori, Signori e Padroni Colendissimi

Nelle precedenti mie, come diedi riverente avviso all'Eminenze Vostre di essersi dato ad intender il Nuovo Patriarca di Pech, di voler venir a visitarmi, capitò egli questi giorni all'improvviso nelle

(1) V. KAHNÈ, *Art. cit.* p. 55-56.
(2) V. « Orient. Christ. Periodica » XXIII (1957), p. 280, n. 4.
(*) Le abbreviazioni sono state rese per disteso; l'uso delle maiuscole e dell'interpunzione è stato adattato all'uso moderno; il contenuto delle parentesi quadre è nostro.

parti della mia Diocese; e mentre io non havevo casa nè a Budva nè a Pastrovicchi, dove potessi riceverlo con tanta gente, ne meno modo di spettarlo, per accoglierlo come si conveniva, lo inviai a Perasto in casa de miei fratelli.

Capitando egli dunque a Cattaro con una comitiva di trenta persone, m'inviò di là il suo archidiacono con due altri monaci, colli quali mi mandò anco alcune cosarelle da presentare, mi fece sapere ch'il giorno seguente doveva essere in quella mia Patria per vedermi, pretendendo d'haver non só che parentella con la casa mia, che discende dall'istesso luoco di Monte Nero, dove egli ha havuto anco i suoi natali. Arrivato poi a Perasto fù da me accolto con quella maniera, che si doveva ad un tal personaggio.

Si trattenne due giorni, nel qual tempo mi dimostrò in diverse occasioni, d'esser amico della Santa Sede, e particolarmente, mentre la prima sera, essendo in tavola, si levò in piedi, e volse bever alla salute di Sua Santità, facendo che li suoi monaci recitassero non só che cantilena per maggiormente honorare Nostro Signore. Fù nella nostra Chiesa, et hebbe gran gusto di vederla così ben tenuta, fece in essa oratione e bacciò le sante Reliquie ch'in quella si conservano.

In casa mia volse pigliarmi la precedenza, e fuori si contentò in ogni luoco ch'io precedessi; nè in questo io feci difficoltà, sapendo ch'egli quantunque porti il nome di Patriarca, non sii altro, che un Primate nel loro rito, come io sono nel nostro.

In tavola, essendo servito dal mio capellano [e], intendendo, ch'egli era Sacerdote, e che quella mattina haveva celebrato, non volse permetter, ch'il medesimo Sacerdote lo servisse, dicendomi che non era conveniente, che colui c'haveva servito a Iddio servisse quel giorno anco a peccatori.

Diverse doglianze gli vennero da Pastrovicchi contro alcuni Sacerdoti, onde perchè non poteva esser colà, per esaminare come le cose passano, hà rimesso ogni cosa in me, contentandosi di ratificare tutto ciò ch'io dovessi fare nell'agiustamento di quelli popoli et ecclesiastici, che mi raccommandava oltremodo, si come io raccommandai pure ad esso li nostri sacerdoti che sono nelle parti de suo Patriarcato, e spero che questa mia raccommandazione sarà di frutto.

I suoi monaci han un errore, il quale coll'occasione del discorso scopersero i miei chierici. Credono ch'ogni Patriarca o Primate sia capo independente da chi si sia, come dicevano esser questo loro Patriarca, et in questo apertamente dimostrano d'esser veri scismatici. Io però, mentre più volte alla presenza dell'istesso Patriarca nominai il

Pontefice Romano, chiamandolo Capo Supremo, di tutta la S. Chiesa, mai disse cosa in contrario, nè fece dimostrazione alcuna d'haver disgusto che parlassi in questa maniera: anzi una volta mi rispose: ogn'uno deve tenere e credere, ch'il Papa Romano sia il primo tra tutti i Prelati del Christianesimo.

Egli è d'età d'anni trenta cinque in quaranta. E huomo di bella e veneranda presenza di discorso assai amorevole con tutti.

Mentre partì, lo regolai con alcune torci di cera, candelle, così anco con alquanti panetti di focaccia et alcune altre cose di queste parti.

E nel fine d'ogni nostro discorso con bella maniera volsi ammonirlo e ricordargli se bramava che fossimo veri amici essergli necessario mostrar qualche segno d'obedienza e soggetione alla Santa Romana Sede, come fece Gabriele Patriarca, uno de suoi Predecessori. Mi rispose, che di questo a suo tempo mi havrebbe dato la risposta. Tanto posso hora io sperar da lui, e riverentemente rappresentar all'Eminenze Vostre in essecutione de loro Supremi Ordini datimi [con] questo passato honore, mentre col fine humilmente a quella Sacra Congregatione mi inchino.

Budva, li 9 febbraio 1673

[Delle] Vostre Eminenze

Humilissimo et Obbligatissimo
servo
Andrea Zmaievich
Arcivescovo d'Antivari.

2. – La lettera del vescovo di Mercana e Trebigne, Antonio Primi-Primojević, alla S. Congregazione de Propaganda Fide, datata da Ombla, addì 25 maggio 1673, sulla visita pastorale dell'arcivescovo di Peć, Arsenio Črnojević.

Fonte: A.P.F., Scritture originali riferite nelle Congregazioni generali dell'8 maggio, 13 giugno 1673, vol. 440, f. 615 r-v.

Eminentissimi e Reverendissimi Signori, Signori e Padroni Colendissimi

Al passaggio fatto per la mia Diocese dal Patriarca di Pech Schismatico, Superiore sopra tutta la natione Illirica, mi da mottivo, di venir a dar parte all'Eminenze Vostre, avisando la loro benignità, qualmente passò con la comitiva di trenta persone a cavallo, e per

gratia del Signore ai Cattolici della mia Diocese non fece nissun insulto.

Io, per termine d'urbanità, volevo andar a riceverlo e guadagnarmelo per amico, conforme [a quello che] fece Mon Signore Arcivescovo d'Antivari; mà essendo precorsa la fama, che teneva ordini del Gran Signore, per ridur tutti li Cattolici al rito Schismatico, ho schivato l'occasione di non incontrarlo, acciò che non dicessero li Schismatici ch'io già li havevo resa l'obedienza, come indubitatamente l'haverebbero detto.

Arrivato poi nella Diocese di Mercana, espose nella città di Mostar un ordine del Gran Turco, per render tributarii tutti li Cattolici a dover pagargli annualmente tutto quello, che gli pagano li Schismatici. E voleva su i libri publici far registrar detto comandamento. Ma questi boni cattolici ancorchè privi del loro pastore, guidati et inspirati dallo Spirito Santo, si solevarono contro, e spendendo una bona soma di denari, non si volsero sottopor a detto giogo.

L'istesso ha tentato di far in Bosna, mà nemeno ivi gli è riuscito.

In soma, la sua venuta è stata più d'utile che di danno alla fede cattolica; perchè li Schismatici opressi dalli agravii indiscreti, [a causa dei] detti denari, che li ha fatto pagare, gli hanno perso la divotione, et li Cattolici dandogli la burla, li vanno riproverando col dire, il nostro Papa è vero successor di Cristo, perchè comparte le gratie a tutti i fedeli, e non piglia niente da nessuno.

Con questa oratione vengo di novo a suplicar la soma bontà dell'Eminenze Vostre a degnarsi di mandarmi le facoltà del Santo Offitio, spiratemi già decembre passato, perchè i casi occorono alla giornata, e non ho autorità da poter riparare.

Per questo effetto ho scritto più volte et alla Sacra Congregatione, et all'Eminentissimo Altieri et a Mon Signor Baldeschi, nè mai son stato favorito di ricever la gratia nè risposta da nessuno.

E qui per fine con ogni somissione resto delle Vostre Eminenze,

Ombla, li 25 maggio 1673,

Humilissimo e Riverentissimo Servitore
Frà Antonio Primi, Vescovo di Mercana.

St. Kahnè, C. Sal.

RECENSIONES

Theologica

Ioachim GNILKA, *Ist 1 Kor 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historiche Untersuchung*. Düsseldorf 1955, pp. 133.

Un magnífico estudio sobre el alcance que se puede dar, exegética y teológicamente considerado, al célebre texto de S. Pablo, que se suele presentar, de ordinario, como fundamento del « fuego » del Purgatorio.

Después de una buena *Bibliografía* (Fuentes, Comentarios, Diccionarios, Obras varias) (pp. 7-11) y de un rápido recorrido por los pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento, donde de varias maneras se trata del fuego (pp. 13-17), como también de los escritos primitivos de la Iglesia (Padres Apostólicos, S. Justino, Clemente Alejandrino, Hipólito Romano) (pp. 17-19), comienza propriamente la disertación de J. Gnilka, que ofrece, en el panorama de tres grandes capítulos, las líneas directivas de su pensamiento, según las tres interpretaciones que se dan a las palabras « dies enim Domini » del texto paulino, es a saber: 1) el día del *Juicio final* (pp. 20-62); 2) el día de la *muerte* — y aquí entraría la explicación del texto como doctrina del Purgatorio — (pp. 63-93); 3) el día (metafórico) de las *pruebas* de este mundo (pp. 94-96).

El primer capítulo está dedicato todo él a Orígenes, con su teoría de la « apocatástasis » (pp. 20-25), y con su enorme influjo — aun después de la condenación de la Iglesia — en la exégesis patrística y medieval del famoso pasaje. Van desfilando en larga carrera los diversos autores, ya sean Orientales (pp. 25-43), ya Occidentales (pp. 43-62), que han visto en 1 Cor. III, 10-15 una alusión al fuego purificador del Último Juicio. Trabajo de conjunto ampliamente sugestivo y docto.

A su vez, el capítulo segundo nos ofrece el desarrollo, que la interpretación del pasaje fue sufriendo en el Oriente — donde algunos pocos, aun ya desde antiguo, lo aplicaron al fuego de purificación del intermedio entre la muerte y el día del Juicio (pp. 63-66) —, pero sobre todo en la Iglesia latina, cuyos escritores descubren en el texto la purificación de los pecados veniales (pp. 66-78) y, por consiguiente, interpretan el « dies Domini » como el día de la muerte o del Juicio particular. El fuego, claro está, de ese caso no puede ser otro que el del Purgatorio (pp. 78-93).

Por fin, en el tercer capítulo tienen lugar otras explicaciones alegóricas, tanto de la Iglesia Oriental (pp. 94-95) como de la de Oc-

cidente (pp. 95-96), que ven en este lugar de S. Pablo las pruebas purificatorias de aquí abajo, aptas como son para construir sobre ellas el edificio espiritual de Cristo.

Con mucha oportunidad añade el autor otro capítulo aún, que parece se estaba esperando, al ver distribuídos los tres precedentes en dos partes cada uno: exegetas Orientales y Occidentales. Las dos corrientes confluyeron, para la Unión, en el Concilio de Florencia, donde se discutió ampliamente — en las sesiones primeras de Ferrara — lo relativo al dogma del Purgatorio y se puso de manifiesto, por lo tanto, la interpretación exegética del texto 1 Cor. III,10-15, que los Latinos aducían como una de las pruebas. J. Gnilka examina objetivamente la diversa posición de los escritores Andrés de Escobar, el cardenal Cesarini, Juan de Torquemada, Marcos Eugénico Efesino y Besarión de Nicea, según los documentos editados en « Concilium Florentinum » o en la « Patrologia Orientalis », y la que Juan Plusiadeno (José de Metona) recoge más tarde en defensa del Concilio ya celebrado (MG 159, 1228-1269).

Cierra tan interesante y científico estudio un *apéndice*, en el que resume el autor las grandes líneas de su libro, dándonos, además, la exégesis personal suya del texto paulino. Según él, no se acierta a ver dentro del pensamiento de S. Pablo, en todo este pasaje de su carta primera a los de Corinto, la doctrina del Purgatorio. Pero no se puede negar que, a pesar de esta conclusión, el ordenado y docto libro de J. Gnilka será de utilidad grande para cualquier investigador de ciencias bíblicas o teológicas.

MANUEL CANDAL, S. J.

E. K. DELLY, prêtre chaldéen, *La théologie d'Élie bar-Šénaya. Étude et traduction de ses Entretiens*, Rome 1957 (= Studia Urbaniana 1) pp. 98.

Questo libro contiene uno stralcio della tesi dedicata dall'autore allo studio del celebre scrittore nestoriano del secolo XI che ha illustrato la letteratura araba più ancora che quella siriaca. Mentre il capitolo I, seguendo le orme di Assemani e recentemente del Graf, tratteggia la biografia del metropolita di Nisibi, il II studia la sua dottrina intorno alla Trinità e all'Incarnazione quali risultano dal verbale — stenografico? — dei sette « Entretiens » o dispute celebrate fra Elia e il Vizir al-Magrebi. I due primi « Entretiens » vengono pubblicati poi in versione francese, seguiti dalla versione della lettera di Elia sull'unità del Creatore e la Trinità delle ipostasi.

Sono così rari gli studi sulla teologia nestoriana che già per questo titolo do il benvenuto alla tesi del Delly, il quale dimostra in essa, oltre alla conoscenza dell'arabo, doti di chiaro espositore del pensiero. Nella biografia non v'è niente di nuovo se non è la teoria (p. 15) secondo cui la morte di Elia ebbe luogo nel 1046. Non sono d'accordo col ragionamento dell'autore il quale non dà il sufficiente peso alle ragioni

che hanno convinto l'Assemani, Graf e Baumstark (mai citato!) a differirla oltre quella data. Quanto all'esame della cristologia lo trovo generalmente giusto senonchè avrebbe potuto essere convenientemente illustrato dal « Libro di Eraclide » di Nestorio per ciò che riguarda quei « nomi comuni » che convengono al Verbo incarnato (pp. 49-50). Non si vede chiaro se Elia adoperi il nestoriano « unico prosopo » accanto alle « due nature, due ipostasi ». Perciò quell'accostamento delle parole di Elia (p. 43, nota 8) con l'antica iscrizione non è del tutto adeguato. Credo che lo studio delle opere di Nestorio e di Teodoro di Mopsuestia avrebbe liberato il Delly dall'interpretare meno correttamente la dottrina trinitaria di Elia. Secondo lui, a dire dell'autore, « le Verbe ne dépasse pas... une propriété esentielle de l'hypostase de Dieu-Père, bien qu'il affirme *en paroles* que le Verbe est une hypostase » (p. 32). « L'essence divine — sempre secondo Elia — *qui est exclusivement l'hypostase du Père créateur*, est substance » (pp. 31-32). E questo errore di ridurre la divinità all'ipostasi del Padre sarebbe stato commesso da Elia sia per l'influsso dell'islamismo sia per quel principio tipicamente nestoriano che cioè non v'è natura che non abbia la *sua* ipostasi e che quindi l'unica natura divina ha la sua unica ipostasi nel Padre. Ora nei testi di Elia io non vedo che si affermi questo. E se è vero che dinnanzi al vizir comincia per mettere a saldo la personalità del Padre per poi passare a quelle del Verbo-Ragione e dello Spirito-Vita, questo può bene spiegarsi per il metodo polemico, poichè poi si finisce sempre, e non solo a parole, per professare in Dio le tre ipostasi. Ma poi è vero che i Nestoriani abbiano affermato quel principio della indissolubilità fra natura-ipostasi anche trattandosi della natura divina la quale unica non ha bisogno di essere limitata dalla realtà concreta per convertirsi in natura ipostatica? Nè il Mopsuesteno nè Nestorio, sostenitori di quel principio quando si trattava della natura umana, sono stati bollati di errore riguardo alla Trinità. Sabellio poi (p. 58) negava infatti le 3 ipostasi in Dio. Dice il Delly: « Il [Elia] arrive à dire que l'Essence (= Hypostase) est appelée Père, simplement parce qu'elle est la *cause* de la génération du Verbe et de la procession de l'Esprit ». Ma quello che dice Elia si può capire in senso ortodosso purchè non si dia alla parola *causa* un senso troppo filosofico. Nella pag. 59 parlando della reazione dei nestoriani al concilio di Calcedonia sarebbe stato convenientissimo citare l'articolo di W. de Vries: *Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon*, in *Das Konzil von Chalkedon* I, 603-35. Nelle pagg. 61-64 il giovane autore non si libera dal confondere un po' il dogma con le opinioni teologiche intorno alla maniera dell'Unione fra l'umanità e la divinità nel Cristo e con un brio che l'esperienza e la ricerca andranno temperando, scrive: « Suarez avec Cajetan nous inventent *des modes inutiles* et inconnus dans la véritable métaphysique » (p. 63).

Auguriamo cordialmente all'autore che continui con perseveranza nelle sue ricerche intorno alla teologia dei nestoriani dove c'è quasi tutto da fare.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Panagiotes K. Chrestou, *Ἡ περὶ ἀνθρώπου διδασκαλία τοῦ Θεοφίλου Ἀντιοχείας* (Neudruck aus « Gregorios Palamas»), Saloniki 1957, 39 Seiten.

Der Verfasser, Professor an der Universität Saloniki, stellt hier monographisch die Anthropologie des Theophilos von Antiochien zusammen nach der einzigen uns von ihm erhaltenen Schrift, den drei Büchern « Ad Autolycum ». Er handelt in verschiedenen Abschnitten über die Quellen der Lehre des Theophilos (Altes und Neues, von Th. in gleicher Weise als inspiriert betrachtetes Testament: S. 5-6), dann über die Anthropologie: über die Würde des Menschen, die Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele (zum Vergleich wird die Lehre der Trichotomie herangezogen und erklärt: S. 8 f.; in diesem Abschnitt wird auch die Lehre des Theophilos über die von der eigenen freien Entscheidung des Menschen abhängigen Unsterblichkeit des Menschen erörtert: S. 11), über den Urzustand des Menschen, Sünde und Fall, über die Erkenntniskräfte des Menschen, seinen religiösen und sittlichen Wandel und schliesslich über das Schicksal des Menschen nach dem Tode. Als Beigabe folgt eine Liste von Vorschlägen textkritischer Art für die Verbesserung nicht gut verständlicher Lesarten (S. 34-38).

Selbstverständlich findet sich bei Theophilos kein ausgebautes System der Anthropologie, wie bereits im Vorwort gesagt wird. Was sich aber der Verfasser als Ziel gesteckt hat, ist ihm gelungen, nämlich seinen Gegenstand in fesselnder und anregender Weise darzulegen.

Zu seinen interessantesten Feststellungen gehört, dass Theophilos in keiner Weise das Heilswerk des Erlösers, ja nicht einmal seinen Namen Jesus Christus erwähnt. Ch. meint, die Apologie des Theophilos könnte man für die Schrift eines jüdischen Autors halten, wenn man die darin gelegentlich gebrauchten Worte « Dreifaltigkeit, Kirche und Christentum » ausliesse (S. 27; bekannt ist, dass Theophilos als erster christlicher Schriftsteller das Wort « *Τριάς* » bringt: vgl. S. 6, Anm. 4). Diese auffallende Tatsache erklärt Ch. aus der Eigenart und dem Zweck des Werkes (S. 28).

Zu Beginn des Paragraphen über den Urzustand des Menschen versucht Ch. ganz kurz die katholische (auch die protestantische) Auffassung von der Urgerechtigkeit darzulegen. Dabei erscheint aber die Gnade zusehr als etwas dem Menschen Fremdes und Äusseres; und es wird auch nicht unterschieden zwischen heiligmachender Gnade, den « dona praeternaturalia » und — nach dem Sündenfall — der Schwächung der menschlichen Natur. Zwar gibt Ch. zu, dass die ihm römisch-katholisch scheinende Lehre sich bereits im Altertum (z. B. bei Tatian und anderen) finde. Aber er stellt doch die katholische Lehre zu schroff der östlichen gegenüber (S. 12-13). In beiden haben Gnade und menschliche Freiheit ihren Platz.

Es dürfte den Verfasser — der seine Monographie im « Gregorios Palamas » veröffentlicht hat — interessieren, dass Archimandrit Kiprian (Kern) in seiner gross angelegten Dissertation *Antropologija Sv.*

Grigorija Palamy (*Die Anthropologie des hl. Gregorius Palamas*), Paris 1950, als Baustein im Gebäude der Anthropologie des Gregorius Palamas jenen Ausspruch betrachtet, mit dem Theophilos seine Darlegung über « Gottes Monarchie, das Entstehen der Welt und die Schöpfung des Menschen » (*Ad Autol.* 2,35) in theologisch-anthropologisch bedeutsamer Weise beginnt: « Zeige mir deinen Menschen, und ich werde dir meinen Gott zeigen » (*Ad Autol.* 1,2; Archimandrit Kiprian, S. 95 und über die Anthropologie des Theophilos S. 94-96).

B. Schultze, S. J.

Anglo-Russian Theological Conference, Moscow July 1956. (A report of a theological conference held between members of a delegation from the Russian Orthodox Church and a delegation from the Church of England). Ed. H. M. Waddams, Faith Press London 1958. xxi + 120 pages. Price 15 s.

In the *Preface* Dr. Ramsey, Archbishop of York, who led the Anglican delegation, gives a brief history of past Anglo-Russian relations. There follows the *Official Communiqué*, which contains also the names of the delegates, and a *Résumé of Discussions*, giving the time-table and the subject matters discussed. The main part of the book is taken up by the papers read and the discussions on them. It would have been far too long and expensive a work to give these *in extenso*. They are, therefore, drastically abbreviated, the Russians being better represented in the extracts from the papers, the Anglicans in the record of the discussions. In this way the edition has cleverly managed to indicate with sufficient clarity the thought and the approach of the two delegations.

The subjects dealt with — each side had beforehand prepared and delivered to the other a paper on each subject — were: Relations between the Two Churches; The Church; Scripture and Tradition; Doctrine, Theologoumena, Opinion; Creeds, Councils, the *Filioque*; The Sacraments; Ecclesiastical Ceremonies.

Reading the report one gets the impression that the two Churches were moving largely on different planes where real contacts were few and fleeting. In the words of the Bishop of Derby (*Church Times* 21 Feb. 1958): " This (Russian) Church was fairly static in its intellectual outlook, which was virtually frozen in the age of the Fathers ". The Anglican Church, on the other hand, with its various schools of thought has been subjected to all the theological influences of the last century and more. There were likely to be, therefore, moments of incomprehension. ' (Archbishop of York) " At the same time we hope that the holy Orthodox Church may discover from us that variety of theological opinion is necessary if the Church is to help people in their problems of belief ". Father Ruzhitsky welcomed the statement of the Archbishop of York especially the possibility of some of the differences in the Church of England disappearing ' (p. 85).

The editor, though he has omitted far more than he has reported of the papers and the discussions, seems nevertheless successfully to have recreated the atmosphere of the meeting and to convey the main positions expounded by the delegates of both Churches.

J. Gill, S. J.

Patrologia

Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*. Introduction, texte critique, traduction et notes de A. Wenger a. a., Paris 1957 (= Sources Chrétiennes, n. 50), pp. 282.

Questa volta la benemerita collana « Sources Chrétiennes » ha superato se stessa offrendo il testo greco inedito o quasi di ben otto omelie del Crisostomo che formano una serie indirizzata ai catecumeni. Il diligente e fortunato P. Wenger trovò nel monastero Stavronikita del Monte Athos un ms. che porta il n. 6, scritto negli inizi del sec. XI e contenente fra altre cose le nostre otto omelie catechetiche. Risulta che la I ha le idee comuni con la I catechesi pubblicata da Papadopoulos-Kérameus da un ms. di Mosca nella sua rara opera, *Varia graeca sacra*, S. Petersburgo 1909 ed ha un passaggio comune con la II catechesi pubblicata dal Montfaucon PG 49,341-40. La II catechesi ha una struttura comune con la III del Papadopoulos e rispecchia la stessa liturgia. La III, identica a la IV del Papadopoulos, ha avuto una antica versione latina nella quale porta il titolo di: *Ad neophytos*. Le omelie IV-VIII sono completamente inedite. La loro autenticità va dimostrata sia con la concatenazione alla serie sia con la rassomiglianza che presentano con altre omelie del Crisostomo e concretamente con quella sulla Pasqua e contro l'ubriachezza PG 50,434-442, con l'omelia I sull'iscrizione degli Atti PG 51,75-76 con cui ha lo stesso finale, con l'omelia XIX sulle Statue PG 49,187-98 e con quella su Abramo PG 54,619-30. Tutto l'esame interno è a favore dell'attribuzione crisostomiana del ms. del Monte Athos. Secondo il Wenger le omelie sarebbero state predicate ad Antiochia dopo il 388. I liturgisti e i teologi acquistano una nuova fonte di grande interesse. L'editore mette in rilievo la liturgia battesimale. Noto la scarna brevità del simbolo, diverso da quello che Teodoro avrebbe spiegato nelle sue catechesi dopo qualche anno nella non lontana Mopsuestia (p. 119). Indici di citazioni bibliche, di nomi e di vocaboli greci chiudono il bel volume.

Questo 50° volume ci invita, come una tappa d'oro, a fare il punto sulla notevole attività delle « Sources Chrétiennes », le quali nate in piena guerra, nel 1942, ci hanno fornito ben 51 numeri editi con premurosa cura sulla base quasi sempre delle migliori edizioni preesistenti ma perfezionandole, rivedendole e quindi migliorandone le qualità. Esse valgono perciò pei migliori lavori di ricerca. Anche ammettendo la varietà dei meriti dei singoli volumi conseguentemente

alla diversità dei collaboratori, è indubbio che tutti i tomi delle «Sources Chrétiennes» si raccomandano per quella sobria critica e per quella chiarezza diafana che sono proprie del genio francese. Il merito precipuo è dei solerti direttori i Padri du Lubac e Daniélou efficacemente aiutati dal segretario P. Mondésert. Ad essi vada il più sincero plauso!

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

A. FAVALE, S. D. B., *Teofilo d'Alessandria* (345-c. 412). *Scritti, Vita e Dottrina*, Torino [s. d.] S. E. I. (= Bibl. del «Salesianum» 41). pp. 236, L. it. 1.250.

Tema molto degno di studio, quello di un personaggio che ha avuto tanta parte nella storia orientale nello scorcio del IV secolo e i cui scritti si sono in parte perduti, in parte restano ancora inediti o sono stati trasmessi attraverso molteplici tramiti letterari e in diverse lingue. A dir vero, il presente studio risponde egregiamente a questi bisogni poichè elenca e critica con esattezza e vasta erudizione tutto quello che è stato recensito e quel che resta, anche frammentariamente, delle opere del vescovo alessandrino. Questa prima parte del libro si raccomanda per la sua chiarezza e per la completa conoscenza di tutti i canali della tradizione manoscritta e letteraria di Teofilo d'Alessandria. Segue lo studio storico della vita dell'abile e astuto vescovo nel quale dopo un breve cenno allo sfondo religioso e sociale dell'Egitto nel secolo IV vengono messe in luce tutte le singolari vicende di Teofilo, le sue relazioni con le altri sedi orientali, la sua controversia antiorigenista e la condanna del Crisostomo da lui tanto scaltramente e ingiustamente promossa. Questo quadro storico che va fino alla pagina 178, merita ogni lode e vale a completare e ritoccare le ricerche degli antecedenti studiosi, specialmente del Lazzati. La terza parte, che prende di mira la dottrina dell'alessandrino, si inizia con un diligente studio sull'interpretazione delle teorie di Origene fatta da Teofilo. In 15 pagine viene poi esaminata la teologia del vescovo alessandrino, il che anche concedendo la sua mancanza di originalità e la sua tendenza alla polemica piuttosto che all'esposizione sistematica, mi sembra troppo poco. L'esame che riguarda la dottrina di Teofilo sulla creazione, sulla cristologia, e sull'Eucaristia, è fatto bene ma potrebbe, secondo me, essere più profondo. Non vi si studia, p. es., la questione dello schema Logos-sarx nè si dice se Teofilo abbia asserito che il Logos fu il soggetto della passione e morte di Cristo d'accordo con la dottrina di Atanasio; in generale manca uno sguardo ai rapporti fra la teologia di Teofilo e quella di Didimo e di Atanasio, per non parlare che degli alessandrini. Utili indici chiudono il libro bellamente stampato. Mi congratulo con l'autore le cui pregevoli doti, specie nel campo della storia, si affermano chiaramente in questa sua primizia scientifica.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

H. M. DIEPEN, O. S. B., *Aux origines de l'anthropologie de Saint Cyrille d'Alexandrie*, [s. d.] Desclée-de Brouwer, pp. 116, 105 fr.

Una prima parola all'editore. La stampa è singolarmente chiara e i caratteri greci molto belli. Perchè però non si vuol dare in prima pagina nè la data nè il luogo dell'edizione?

L'autore rivede i risultati delle ricerche di J. Liébaert e di Mons. Jouassard intorno alla cristologia di s. Cirillo e li sottopone a un nuovo esame. I due dotti avevano insistito sul fatto che l'antropologia del vescovo alessandrino era platonica o, secondo il Jouassard, di un platonismo mescolato a stoicismo. Il Diepen passa in rivista gli argomenti apportati a suffragio di quell'interpretazione e li respinge come insufficienti: cita invece qualche testo in cui Cirillo ammette, magari per via di polemica, la definizione aristotelica dell'uomo e conclude che le fonti dell'antropologia dell'alessandrino bisogna cercarle non tanto nelle teorie filosofiche quanto negli stessi testi della Scrittura. Il libro si chiude con un'appendice contenente i principali testi cirilliani sull'antropologia di Cristo.

Credo che il Diepen abbia in complesso ragione, anche se non tutti i particolari della sua arguta ricerca mi convincono. Questo esempio dimostra una volta di più il pericolo al quale si va incontro quando si vuole cercare nei Padri troppi impegni filosofici anche lì dove tutto si potrebbe spiegare con dei presupposti meno dotti.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Liturgica

Ernst HAMMERSCHMIDT, *Die koptische Gregoriosanaphora. Syrische und griechische Einflusse auf eine ägyptische Liturgie.* Berlin, Akademie-Verlag 1957 (= Berliner Byzantinische Arbeiten. Band 8). XI + 193 Seiten; 10 Taf. DM 30,—.

Les résultats en partie certains, en partie probables, de cette étude sont d'importance pour le sujet traité: terre d'origine de l'anaphore, la Syrie; date de la composition, avant les controverses monophysites; la caractéristique de l'anaphore d'adresser les prières au Christ n'est pas due à des préoccupations monophysites mais à la piété au Christ, probablement en réaction contre l'arianisme négateur de la divinité du Fils de Dieu; date probable de son origine, entre 350 et 400; utilisation probable par les seuls moines, ceux de Scété dont les origines remontent au début du IVe siècle; enfin, l'auteur, un théologien de Syrie ou un moine syrien résidant à Scété.

Pour arriver ces résultats l'A. s'est appliqué à une étude analytique de l'anaphore copte, sérieuse, détaillée, menée avec une extrême prudence et présentée d'une manière claire et ordonnée. Chacune des prières est examinée sous cinq chefs: le nom qu'elle porte, son contenu, ses

difficultés textuelles, les parallèles d'autres liturgies, et ce qu'elle nous apprend (« Befund »).

Le texte copte, reproduit entièrement, est pris de l'édition appelée Abnā al-kanīsa (Caire 1936); les manuscrits consultés n'offrent que des variantes textuelles de peu d'importance. Le texte ainsi que la traduction allemande qui l'accompagne sur la page vis à vis, est divisé en 406 petites sections, ce qui facilite énormément les renvois et les recherches.

Nous félicitons l'A. d'avoir fourni à la science liturgique un commentaire de cette anaphore, large et en même temps sobre, en outre précis et cela du point de vue textuel, littéraire liturgique et théologique.

Cela ne veut pas dire que tout soit expliqué dans ce texte liturgique ancien; d'ailleurs l'A. est le premier à déclarer que l'anaphore présente encore bien des problèmes qu'il n'a pas touché ou qu'il n'a fait qu'effleurer. Et à ce propos il nous permettra sans doute de faire quelques observations.

Il aurait pu avertir à l'endroit voulu pourquoi le Récit de la Dernière Cène et l'anamnèse qui le suit, ne sont pas examinés; ils ne sont qu'un emprunt, pas tout à fait rigoureux cependant, de l'anaphore basilienne.

Ensuite, la prière eucharistique, formée de la prière avant le Sanctus et de la prière après le Sanctus, est bien étudiée en ses diverses parties, mais non point sous les cinq chefs sous lesquels sont analysées les autres prières. Et ce manque se fait sentir surtout dans la dernière section; celle-ci forme la transition au Récit de l'Institution, est très importante pour la liturgie comparée et cache quelque mystère; voici la traduction: « Ich bringe dir dar, mein Herr, die Symbole meiner Freiheit. Ich schreibe meine Werke gemäss deinen Worten. Du hast mir in meine Hand dieses Amt voller Geheimnisse gegeben. Du hast mir die Teilname an deinen Fleisch in Brot und Wein gegeben ». Un recours plus assidu au texte grec aurait pu apporter ici quelque lumière.

Le même recours s'imposait pour la prière commençant l'épiclèse; en grec les quatre propositions débutent par un αὐτός, et trois d'entre elles signifient clairement: « Vous même, Seigneur, transformez ces dons ». Évidemment, la proposition difficile ne peut avoir une signification diverse; or, en allemand nous lisons: « Pflanze Du in uns ein das Gedenken an deinen heiligen Dienst », ce que l'A. n'explique nullement par une transformation des dons.

L'intercession occupe une place après l'épiclèse; l'A. ne croit pas qu'en Egypte ce fait ait pu se produire avant le VI[e] siècle. Cependant, elle occupe déjà cette place dans l'anaphore de Sérapion comme aussi dans le papyrus strasbourgeois de l'anaphore de S. Marc, remontant au IV-V[e] siècle.

Je me demande en outre s'il n'y a pas un vice de méthode à la base même de cette étude. Que signifie le sous-titre: « Influences syriennes et grecques sur une liturgie égyptienne ». En quoi cette li-

turgie est-elle égyptienne? Par sa langue, le copte? mais ce n'est pas la langue originale pas plus que l'arabe qu'on emploie aujourd'hui. Uniquement donc par son usage en Egypte et probablement de par le fait que le rédacteur se trouvait en Egypte au moment de la composition. Mais, au fond, même dans sa traduction copte, c'est une liturgie composée par un syrien (puisqu'il ne faut pas l'attribuer au docteur cappadocien, S. Grégoire de Nazianze), rédigée selon le schème de l'anaphore syrienne et non pas de l'anaphore égyptienne, et de plus écrite en grec. Le sous-titre cité plus haut renverse donc les choses; le fond est syrien et grec avec une certaine adaptation aux usages liturgiques égyptiens. Il faudrait donc partir du texte grec, l'analyser, l'examiner à fond et puis marquer les différences que présente d'abord la traduction sahidique, pour autant qu'on la possède, et enfin la traduction bohairique.

Evidemment tout auteur est libre de choisir son sujet, mais il n'a pas le droit de fausser les perspectives. En tous cas, le recours au texte grec, cité continuellement par l'A., je le veux bien, aurait dû être plus fréquent et plus profond.

ALPHONSE RAES, S. J.

Johannes HOFINGER, S. I. und Joseph KELLNER, S. I., *Liturgische Erneuerung in der Weltmission.* Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1957. 455 S.

Das missionarische Anliegen, um das es in diesem ungemein anregenden Buche geht, ist die Weckung und Erneuerung christlichen Lebens in den Missionsländern durch möglichst intensive, tätige Teilnahme des christlichen Volkes am Gottesdienst der Kirche. Es werden konkrete Wege aufgezeigt, wie die hl. Messe im Rahmen der geltenden liturgischen Gesetze zu einer lebendigen Gemeinschaftsfeier gestaltet werden kann.

Darüber hinaus formuliert und begründet das Buch erhfurchtsvolle Wünsche an die Mutter Kirche, die zur Verwirklichung des erstrebten Zieles wesentlich beitragen könnten. Es geht um grössere Freiheit im Gebrauch der Volkssprache im missionarischen Gottesdienst, um eine Neufassung des römischen Ritus im Sinne grösserer Durchsichtigkeit, Einfachheit und Echtheit und mehr Angleichung der liturgischen Symbole an die Sitten und die Gebärdensprache des Missionsvolkes. Die Dringlichkeit dieser Wünsche wird mit dem Hinweis auf die missionarische Weltlage nach dem Zusammenbruch des kolonialistischen Imperialismus eindrucksvoll deutlichgemacht.

Die Verfasser sind in ihren Zielen durchaus massvoll, sie plädieren z. B. nicht für die völlige Abschaffung des Lateinischen und lehnen vor allem jedes eigenmächtige Vorangehen in liturgischen Dingen strikte ab. Aber man darf doch seine Bitten eindringlich und immer wieder der Mutter Kirche vortragen. Dazu wären vor allem die Bischöfe und Missionsobern berufen.

Auch die Frage der Bedeutung der Ostriten für das missionarische Anliegen des Buches kommt zur Sprache. Ihre Entstehung wird mit Recht als vorbildliches Beispiel grosszügiger Anpassung an die Eigenart der verschiedenen Völker gewertet (S. 14.15). Aber vielleicht nützen die Verfasser zu Begründung ihrer Wünsche nicht genug die Tatsache der Anerkennung der liturgischen Vielgestaltigkeit durch die Kirche aus. Das überspannte Einheitsideal vieler Katholiken, das Einheit mit Einförmigkeit verwechselt, ist, wie die Anerkennung der verschiedenen Ostriten beweist, nicht das Ideal der Kirche. Vielleicht haben diese Riten doch mehr Bedeutung für das Missionswerk, als es die Verfasser wahrhaben wollen. Es will uns scheinen, dass sie mit dem grundsätzlichen Festhalten am einen römischen Ritus für alle Missionsvölker doch einer zu grossen Einförmigkeit das Wort reden.

Die Tatsache, dass ein sehr bedeutender Teil der Christenheit Indiens, zudem die dort seit unvordenklichen Zeiten bodenständige Christenheit, orientalische Riten ausübt, wird nicht erwähnt. Soll man diese Ostchristen, die eine erstaunliche Vitalität zeigen, vom Missionswerk in ihrer Heimat in ihrem angestammten Ritus ausschliessen? Ist der römische Ritus wirklich für alle Missionsvölker das einzig Richtige? Wird man mit einigen Anpassungen auskommen, um einen wirklich volksnahen Ritus für Neger und Chinesen, Japaner und Indianer usw. schaffen zu können? Diese Fragen wären u. E. für das so ungemein dringende Anliegen des Buches von nicht geringer Bedeutung.

WILHELM DE VRIES, S. I.

The Hymns of the Hirmologium. P. III 2, transcribed by AGLAÏA AYOUTANTI, revised and annotated by H. J. W. TILLYARD (*Monumenta Musicae Byzantinae Transcripta,* vol. VIII), Ejnar Munksgaard, Copenhagen 1956, IX + 95 pag.

L'opera, come appare dal titolo, è frutto di una collaborazione fra la Signora Aglaïa Ayoutanti che curò la trascrizione e il Prof. H. J. W. Tillyard che la revisionò e annotò. La trascrizione è stata fatta sul Ms. Hirmologium Athoum edito nella *Series Principalis* (*Facsimilia*) degli stessi *Monumenta.* Il sistema della trascrizione dei segni è quello adottato dalla Commissione Editoriale dei medesimi.

Nel presentare il libro non ci fermeremo alla materiale trascrizione, del resto molto ben fatta, sibbene a quel che ci sembra più importante, la scala e il sistema modale.

Secondo il Tillyard il modo III° pl. detto anche *Βαρὺς – grave,* corrisponde al nostro *fa maggiore.* Conseguentemente egli pone in chiave un *si bemol* (minuscolo, in relazione alla decisione del Comitato Editoriale) che viene tolto quando si ha un'attrazione (la *ἕλξις – helxis* nella musica bizantina moderna) *do' –si –do',* quando è dato come appoggiatura al *do'* oppure quando trattasi di frase che richiama il modo I° aut. come *re' –si –do' –si – la* (Introd. p. VII). Egli pensa che in tal maniera e nonostante che in questo modo non si verifichi la

trasposizione che egli crede esserci nei modi I° pl. e II° pl., di cui si dirà in seguito, viene mantenuto il tradizionale carattere che trovasi nel modo *Barys* bizantino moderno, nei modi mozarabici, gregoriani, russi e italo-greci. Noi pensiamo, assieme ad altri, che il modo III° pl. non corrisponda per niente al *fa-maggiore* nostro e che nella trascrizione non bisogna porre alcun bemol in chiave dato che ciò sviserebbe il carattere modale della composizione, a meno che non si voglia usare l'attrazione alla maniera del modo I° autentico della musica bizantina moderna. Le composizioni che sono presentate in trascrizione nel volume di cui trattiamo, fanno parte del repertorio dell'*hagiopolites*, di cui seguono il sistema modale. È noto che tale repertorio consiste in un complesso di composizioni distinte, relativamente alla loro fisionomia melodica e all'uso liturgico, in generi o stili. In esse il termine « composizione » deve prendersi nel senso etimologico della parola, in quanto sono il risultato di una aggregazione di formule preesistenti, caratteristiche, secondo uno schema e secondo una tecnica, di cui molti dati sono ben individuabili ad un esame delle melodie. La scala che può dedursi dall'analisi della posizione delle formule, oltre che da qualche elemento tradizionale, è la diatonica e *solo* quella. Le diverse formule nella scala tonale godono di posizioni caratteristiche in dipendenza del *sistema* usato. Noi fin'ora abbiamo individuato due sistemi, quello dell'*ottava* o, come è detto nei testi teoretici, *τῶν διὰ πασῶν*, e quello del *pentacordo*, detto anche *τροχὸς* — ruota, dal sempre uguale susseguirsi dei diversi pentacordi. Ancora non sappiamo se nell'hagiopolites è usato il sistema del *tetracordo* di cui trattano le grammatiche di musica bizantina moderna. Nel sistema *τῶν διὰ πασῶν*, l'ottava è divisa in un *pentacordo* e un *tetracordo*. Il tetracordo è sopra o sotto il pentacordo, a seconda che trattasi di modo autentico o plagale. Questo è più difficilmente visibile nei modi plagali più bassi, mentre è evidente nei modi autentici. La ragione della prima osservazione è che i canti composti in quei modi, ad eccezione di pochi, si sviluppano con preferenza nell'ambito del pentacordo. Il Prof. Tillyard parla di una trasposizione nei modi I° pl. e II° pl., per cui, a suo parere, sarebbe necessario porre nelle trascrizioni un *si b.* in chiave. Tale *si b.* in chiave lo pone anche nel modo IV° pl., e nel modo III° pl. o Barys, anche se, come afferma egli, questo modo non sia trasposto. Una ragione importante del nostro disaccordo con l'eminente Studioso sulla posizione del *si b.* in chiave nel modo Barys e negli altri modi plagali è che le medesime formule melodiche interessate al *si b.* verrebbero ad avere due distinte fisionomie, il che non ci sembra potersi ammettere nella musica dell'hagiopolites. Il richiamarsi particolarmente alla tradizione crisantina e italo-greca (diremmo meglio italo-albanese, perchè crediamo che a questa si riferisca l' Autore; l'appellativo di italo-greca può ormai riferirsi soltanto a quella orale di Grottaferrata) non crediamo che valga al caso. Le tradizioni sono tutt'altra cosa dell'hagiopolites. I dati a nostra disposizione ci orientano a riguardare le singole tradizioni musicali liturgiche orientali come espressioni particolari di un sistema comune ai popoli, almeno

di rito orientale. Questo sistema, passato anche ai popoli slavi, come sistema modale trovasi anche nella tradizione greca così come ci è stato riportato da Chrysanthos; come forme e repertorio invece ha perduto quasi tutto per l'influsso della musica di arte, diciamo così, dei compositori dell'epoca cucuzelica cui, forse ad accezione di pochissimi singoli canti, deve attribuirsi il cosidetto repertorio tradizionale, ormai scritto, ritrovabile nelle diverse antologie. Noi dagli elementi in nostro possesso sulle tradizioni, comparati con il sistema modale, colle forme e le composizioni dell'hagiopolites, siamo orientati verso l'ipotesi che l'hagiopolites nel suo sistema, nei suoi stili, nelle sue composizioni debba riguardarsi come un'elaborazione di un sistema per lo meno simile al sistema tradizionale. Tutto lascia credere che per un dato periodo i due sistemi e il repertorio melodico siano vissuti insieme finchè l'hagiopolites non sia passato in disuso, soppiantato dalle nuove composizioni, pur lasciando tracce di sé nelle nuove composizioni e nella tradizione. Per quel che vi riguarda la *son* o nota propria di ciascun modo vi è una evidente discrepanza fra l'hagiopolites e la tradizione. Non possiamo approfondire qui la questione; diciamo solo che prima della riforma ci sembra di riscontrare una trasposizione di una quinta inferiore dei canti dell'hagiopolites ancora rimasti (*sticherà idiomela*), trasposizione attribuibile all'influsso del sistema modale tradizionale che ormai si affermava nella pratica comune e nelle composizioni nuove. In questa trasposizione i modi più bassi dell'hagiopolites, il modo I° e II° pl., venendo a trovarsi troppo basso, sembra che hanno continuato ad essere considerati come aventi l'*ison* nella nota originaria. La denominazione Barys-grave l'attribuiamo alla sua posizione nel sistema tradizionale, non potendo certamente applicarlo alla posizione del relativo modo III° pl., dell'hagiopolites, che pure gli ha conservato la denominazione nonostante l'evidente incongruenza. Riguardo alla pratica trascrizione dei canti dell'hagiopolites noi pensiamo che non debba mai mettersi alcun accidente in chiave. Internamente invece la posizione del *bemol* o *diesis* dipenderà dal sistema che la composizione segue, cioè il sistema dell'ottava o del pentacordo. In quest'ultimo caso infatti alcune formule sono trasportate per dar modo alla progressione dei toni e semitoni di procedere sempre nella stessa maniera. Altre singole formule sono trasportate non sappiamo ancora in base a qual sistema. Anche a queste formule quindi bisogna dare il modo di esprimere la loro fisionomia melodica originaria. Base, a nostro avviso importante, delle nostre osservazioni è il fatto che la caratteristica delle composizioni dell'hagiopolites è quella cui abbiamo accennato prima, di essere cioè delle *con-posizioni*, ossia il risultato di un'aggregazione di formule caratteristiche, preesistenti.

Ci fermiamo a queste sole osservazioni. L'argomento del sistema modale richiederebbe una ben più lunga trattazione, non consentita in una recensione.

P. Bartolomeo Di Salvo
Jeromonaco di Grottaferrata

Iuridica

A. P. Christophilopoulos, *Θέματα βυζαντινοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου, ἐνδιαφέροντα τὴν σύγχρονον πρακτικήν.* Athen 1957. 116 S.

Der fleissige Verfasser, der uns in den letzten Jahren in drei Heften eine Darstellung des griechischen Kirchenrechts gegeben hat, ergänzt diese in dem vorliegenden Werk nach der geschichtlichen Seite hin. Es geht ihm hier nicht nur um die Quellen des byzantinischen Kirchenrechts im engeren Sinn, sondern in der weitesten philologischen Bedeutung, wie sie einschliessen Siegelkunde und Epigraphie.

Freilich selbst so gesteht er, dass der Benutzer seiner Arbeit wohl nicht wenig erstaunt sein werde über den geringen Ertrag seiner Bemühungen. Er führt das zurück auf die verhältnismässig geringe Zahl von Stichwörtern, die man in den Quellen finde. Dazu kommt, dass er selbst gewisse Gegenstände bewusst übergangen hat, weil sie keine solide und praktische Bedeutung für seine Arbeit hatten. Dazu kommt, dass gewisse Schwierigkeiten — bei seiner Arbeit - und gewisse Überseliungen die Zahl der behandelten Punkte freilich in verhältnismässig wenigen Fällen hinabgesetzt haben.

Wenn also der Verfasser bei seinen Forschungen viele Zehntausende, ja vielleicht Hunderttausende Seiten gelesen hat, bleibt das Ergebnis gering. Dies erklärt sich nach dem V. leicht, deshalb weil wir einen grossen Reichtum an gesetzgeberischen Texten in späterer Zeit finden. Das gilt während der Türkenherrschaft und erst recht nach der Wiederherstellung des Königreichs Griechenland. Während der Boden auf dem die byzantinische Rechtstheorie und Rechtspraxis entstanden war, sich von Grund auf änderte, behielten diese selbst noch ihre rechtsgeschichtliche Bedeutung, hatten aber nur in seltenen Fällen Bedeutung für die Anwendung des Rechts. Der V. hebt hier hervor wie stark die Bestimmungen des Kirchenrechts geändert worden sind und wie wenig die orthodoxe Kirche Anstand nähme als starker, aber anpassbarer Organismus, an manchen Punkten Änderungen vorzunehmen.

Der V. urteilt schliesslich, dass diese Entwicklung ein grosses Interesse hat, nicht nur vom geschichtlichen Gesichtspunkt aus, sondern ganz besonders von dem des geltenden Rechts, indem man dazu geführt wird die byzantische Theorie und Praxis kritisch zu würdigen und so zum allgemeinen Verständnis dieser Fragen beizutragen.

Von hier aus wird jeder der sich mit der Geschichte des byzantinischen Kirchenrechts befasst, dankbar die neue Arbeit begrüssen, auch wenn man jetzt daran gehen muss, die Ergebnisse in das allgemeine Kirchenrecht einzuarbeiten.

E. Herman, S. I.

Giuseppe VALENTINI, *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese. Generalità.* (Università di Palermo, Facoltà di lettere), Vallecchi Editore, [Firenze], 1956, p. 445.

Il P. Giuseppe Valentini S. J., professore di lingua e letteratura albanese e di filologia bizantina all'università di Palermo, dopo aver trascorso parecchi anni nell'Albania, si è proposto il vasto programma: « di raccogliere un " corpus " di documenti giuridici vari, antichi, medievali e moderni, e poi ricavarne una sistematica esposizione storico-descrittivo-analitica di tutto il vasto campo d'umana vita e attività, regolato da quelle consuetudini » che gli Albanesi chiamano Kanùn, cioè cánone o legge tradizionale. Diffatti la nazione Albanese ha conservato fino ad oggi una struttura sociale speciale, finora poco nota, ma altamente interessante, basata sulle relazioni di famiglia, fratellanza, tribù.

Della famiglia nel diritto tradizionale albanese il P. Valentini ha trattato in un volume pubblicato nel 1944. Il volume presente si occupa della struttura sociale soprafamiliare ed infrastatale. Nel libro I espone i principi fondamentali del diritto pubblico, quali sono le solidarietà, la « besa » ossia fedeltà, il pegno, l'arbitrato, la garanzia etc. Nel libro II, dopo aver esposto alcune nozioni sulle comunità in genere, tratta delle comunità in paticolare: Fratellanza, Tribù, Villaggio, Bandiera. Le prime due sono d'indole gentilizia, le altre due sono piuttosto d'indole politico-territoriale.

I principi giuridici che reggono queste comunità sono enunziati dall'autore in maniera chiara e lapidaria a mo' di tesi in testa di ciascun paragrafo. Nei singoli paragrafi segue poi una chiara esposizione di concetti giuridici rispettivi, chiariti, se è necessario, anche dalla filologia o dalla storia. Molto interessante poi è il copioso materiale dimostrativo ed illustrativo, come sono applicati nella vita i singoli principi giuridici. Questo materiale è posto nelle note, le quali però sorpassano in ampiezza il testo stesso. Dopo l'esposizione analitica degli aspetti giuridici delle comunità, sarebbe stato utile aggiungere un capitolo sintetico sulla società tradizionale albanese.

La parte sistematica fin qui recensita occupa soltanto la prima metà del volume (p. 15-225). Seguono poi le appendici (p. 226-385), la bibliografia, la documentazione e l'indice onomastico. La più importante è l'appendice B, contenente l'elenco analitico di 349 tribù, bandiere e fratellanze albanesi medievali e moderne, con brevi notizie ed indicazioni delle rispettive fonti per ciascuna. Alcuni schemi poi ci danno il quadro oomplessivo delle stesse tribù albanesi.

M. LACKO, S. J.

Historica

Dumbarton Oaks Papers No. XI, Harvard University Press, Cambridge Mass. 277 pages, 123 illustrations. Dollars 7.50

This eleventh number of Dumbarton Oaks Papers is as rich and varied in content as its predecessors. Of the main studies, the first is a paper of H. A. Wolfson, well known for his studies on the philosophy of the Fathers, examining certain aspects in the philosophical background of St. Cyril of Jerusalem.

In the next contribution D. Obolensky follows up a suggestion he made years ago in the Byzantine Congress of Palermo. Nicephorus Gregoras (XIVth century) in his *Historia Romaike* declared that on the first conversion of Russia to Christianity it was arranged that the new Church should be under one bishop, who should be subject to Constantinople, and that the Russian primate should be alternately Russian and Byzantine by nationality. It is this last point that interests the author. Between 1237 and 1378 there were in fact six metropolitans of Kiev, alternately Greek and Russian. Examination, however, into the pre-Mongol period was unhelpful for lack of exact sources — the nationality of only three metropolitans is explicitly attested in contemporary records. Investigation of the machinery and methods of election of the Russian primate is not conclusive. At the period when Gregoras was writing, Constantinople was in no position to assert its rights and the chronographer's statement might be no more than a face-saver. So unless new sources are forthcoming, one will be disinclined to accept the A.'s thesis, despite its erudition and even persuasiveness in parts, for Gregoras's testimony is unique in both the Greek and the Russian traditions, a surprising fact if such a pact had indeed been made.

Ihor Ševčenko is the author of the next item: *Nicolas Cabasilas' " Anti-Zealot " Discourse: A Reinterpretation.* After a brief introduction outlining who the Zealots were and noting the very diverse judgements made about them, the A. explains why he is editing and commenting on this Discourse, so far known only in short extracts. It has been taken as one of the chief sources of information about the Zealots, as nothing less than a description of their programme. To verify the truth of this assumption, the best way is to publish the full text. So a critical edition of the Discourse preludes a very detailed analysis of its argument. From this the A. draws the conclusion that the Discourse does not refer to the Zealots at all, but to the Constantinopolitan authorities, for the imperial authorities were laying hands on monastic property and ecclesiastical authorities were exacting (customary) dues for spiritual functions like ordinations — a conclusion that will meet with general acceptance.

Second Preliminary Report on the Restoration of the Frescoes in the Kariye Camii at Istanbul by the Byzantine Institute, 1955. In

this Paul A. Underwood records the progress made in cleaning and restoring the frescoes in the little church of St. Saviour of the Monastery of Chora. Each fresco is illustrated by photographs — its state before restoration with either nothing or the barest trace of design appearing; its state after, with often surprisingly clear and fresh results. But alas not always! Parts of the frescoes are not *in situ* while structural repairs are being made, but even where the whole fresco is there, the daubs overlaid on the original, occasional wanton damage and always the damage from time, have caused serious deterioration, and often the surface paint is missing and only the traces of the undercoat outline the design. The frescoes follow a theme like the theme found elsewhere in mortuary chapels.

" The series of fresco scenes in the chapel as a whole, to summarize briefly, contains two cycles which yet have points of iconographic contact and interplay. The theme of resurrection and Paradise at the eastern end presents the direct and obvious message of redemption through the Son of God, and thus forms a cycle preeminently suited to the mortuary function of the chapel. And yet, the Mother of God participates in this cycle, for she is depicted as Queen, enthroned and attended by two angels in the Paradise scene, and is present as Intercessor in the fresco of the Second Coming.

" Nearly all the other paintings above the cornice form a cycle in praise of the Theotokos and present... a series of her Old Testament antitypes, or prefigurations. The image of the Virgin in the summit of the dome, surrounded by her celestial court of angels in the spaces between the ribs, serves as the main point of reference to the series of antitypes beneath. The hymnographers Joseph and Theophanes hail her, and liken her to the Ladder that reaches to heaven. She is the God Bearer (a holy vessel, and the Ark of the Covenant, whence God was to make Himself known), and the Closed Door (a virgin, and yet the door through whom the Lord shall enter). One scene (Aaron and his Sons before the Altar) would suggest that the Virgin is typified by the altar, the tabernacle of testimony, or, perhaps, by the whole-burnt-offering. She is also the Burning Bush that was not consumed. And yet, the theme of redemption and the mortuary character of the chapel are referred to within the compass of the cycle. It is evident that the scene of Jacob's Ladder was meant to be understood in the light of the verses of the Poets Joseph and Theophanes who viewed the Virgin as the Ladder which raises the Christian from earth to heaven, the Bridge that leads from death to life. The texts of John Damascene and Theophanes are taken from funerary works composed by them " (pp. 209-210).

On the wall of the apse are six figures of Church Fathers, an undefinable (from damage) figure, St. Athanasius, St. John Chrysostom, St. Basil, St. Gregory the Theologian, and St. Cyril distinguished from the rest by wearing the mitre. On the right wall of the bema is a beatiful full-length figure of Our Lady *eleousa*, which is in fact the

best preserved piece in the whole church, as far as has been disclosed till now.

Besides these large-scale studies there are a number of ' Notes ': George A. Forsyth, *Architectural Notes on a Trip through Cilicia*, illustrated by 44 photographs; Andrew Alföldi and Erica Cruikshank, *A Sassanian Silver Phalera at Dumbarton Oaks* with a dozen photographs; Marvin C. Ross, *A Byzantine Gold Medallion at Dumbarton Oaks* and 13 photographs, Speros Vryonis Jr., *The Will of a Provincial Magnate, Eustathius Boilas (1059)*.

Donald M. Nicol. *The Despotate of Epiros*, Blackwell Oxford 1957; XII + 251 pages including 3 appendices, bibliography, 3 genealogical tables and index; one map unpaginated. Price 32 s.

When the Fourth Crusade broke up what was left of the Byzantine Empire, three Greek States were formed, all of which outlived the ephemeral Latin Empire of Constantinople. The Empire of Trebizond was the last of them to disappear from history, but it had played so small a part in the development of events that its passing went almost unnoticed. The Despotate of Epiros was, in fact, in like case, but not for the same reasons. Once the third of the Greek States, that of Nicaea, had regained possession of Constantinople, Epiros ceased to have any great importance. But before then, in the period 1204-1261, it so rivalled Nicaea at times as to be the dominant Greek power that from force of arms and prestige, as well as dynastic rights, seemed destined to regain Constantinople for the Greeks. This phase, however, of Epirote history has been greatly underestimated because the contemporary Greek chronographers, on whom later historians chiefly and necessarily relied for their reconstruction of events, were all partisans of the Nicaean court, who to give full — and more than full — value to Nicaean achievements and claims, did scant justice to the exploits of the rival House. To check and supplement their accounts, therefore, recourse must be had to other sources of information, such as letters.

This task, which involves much patience and wide reading, in this case brought its reward, for the Author's very painstaking work has produced a history of Epiros from 1204-1261 that is not merely interesting but exciting, since more than once Constantinople seemed likely to fall into the hands of the Despot of Epiros and twice his fortunes were dramatically reversed when at their very height. The Church played its part too, and the Author offers much new information in this regard. Nicaea claimed to possess the Patriarch of Constantinople, but the Epirote Church aspired to independence, which it asserted in a greater or lesser degree according as its country's fortunes waxed or waned. The treatment is rounded off with a chapter recording the not very abundant archaeological monuments of the country of that time, which is followed by three appendices, one on

the Petraliphas family which was intermarried with all the noble families of the neighbourhood, one devoted to a special bibliography of John Apokaukos the influential metropolitan of Naupactus, and the last to the topography of Epiros. The bibliography, index, genealogical tables and that rare but most valuable appendage, a map that opens clear of the book, complete this most satisfying study.

No doubt future discoveries — perhaps further investigations in the voluminous archives of Venice — will add detail here and there to this picture of the Epiros of the thirteenth century, but it is not likely that they will introduce any substantial modifications. The Author has delineated excellently the main story, and filled in very much of the detail, more than was ever known before, by his skilful use of his sources. He has performed a very useful service to historians by this fine study that puts a small section of history in its right proportions.

J. Gill, S. J.

Hans Koch, *Sowjetbuch*, Deutsche Industrieverlags-GmbH. Köln 1957, 684 S. mit 6 Karten in Mehrfarbendruck.

Das vorliegende äusserst instruktive Sammelwerk über die Sowjetunion ist vom rühmlichst bekannten Leiter des Münchener Osteuropainstituts, Prof. Dr. Dr. Hans Koch, unter Mitwirkung hervorragender Fachleute herausgegeben. Im ersten, « Sowjetkunde » betitelten Teil werden Land und Volk, Wirtschaft, Partei, Staat und Recht der Sowjetunion gründlich dargestellt und es wird ein kurzer Überblick über den Werdegang der Sowjetmacht und ihre Expansion geboten. Ein eigenes Kapitel handelt über Religion und Kultur. Kirchen und Religionsgemeinschaften sind hier leider nur acht Seiten gewidmet.

Der zweite Teil « Sowjetköpfe », gibt eine systematische Übersicht über den Aufbau von Partei und Staat und in einer biographischen Abteilung genaue Informationen über den Werdegang und die Ämter von mehr als 2000 gegenwärtig führender Persönlichkeiten der Sowjetunion.

Der dritte Teil bietet eine Bibliographie der Sowjetunion, wo die Abteilung « Religiöses Leben » mit knapp zwei Seiten etwas stiefmütterlich behandelt wird. Die eingehenden Register, mit denen Teil I und III versehen sind, erleichtern sehr eine schnelle Orientierung. Sechs zweifarbige Karten illustrieren die politische Struktur, die wirtschaftlichen Verhältnisse und die nationale Zusammensetzung der Bevölkerung.

Das uns vor allem interessierende Kapitel über Kirchen und Religionsgemeinschaften ist wertvoll durch seine genauen Angaben über die Organisation der verschiedenen Konfessionen und über ihre leitenden Männer. Die gedrängte Darstellung der Entwicklung der

russischen Patriarchatskirche und ihres Verhältnisses zum Staat ist recht sachlich. Es sind aber, was die geschichtlichen Einzelheiten betrifft, manche Ungenauigkeiten unterlaufen, die im folgenden kurz richtiggestellt werden sollen:

Patriarch Tichon wurde nicht im August 1917, sondern erst am 5. November gewählt. Er wurde am 9 Mai 1922 inhaftiert, Ende Juni 1923 aus der Haft entlassen und konnte dann bis zu seinem Tode im April 1925 seine Kirche regieren. Er wurde nie in ein fernes Kloster verschleppt. Der von Tichon designierte Patriarchatsverweser Peter von Kruticy wurde am 23. Dezember 1925 verhaftet. Er hatte vier Ersatzmänner ernannt, unter denen Metropolit Sergej war, der tatsächlich seine Stellvertretung übernahm. Peter von Kruticy starb Ende 1936. Metropolit Sergej wurde am 8. September 1943 nicht durch ein Allrussisches Konzil, sondern nur durch eine wenig zahlreiche Bischofssynode zum Patriarchen gewählt.

Die Union von Florenz (1439), von der (S. 332) gesagt wird, sie sei von den Sowjets aufgelöst worden, bestand in der Tat seit langem nicht mehr. Die Union von Brest wurde nicht 1599, sondern 1595-96 geschlossen, und die der Rumänen kam nicht in Blasendorf, sondern in Alba-Julia zustande.

Diese Ausstellungen wollen den Gesamtwert des Werkes in keiner Weise herabsetzen. Es ist für jeden, der sich mit der Sowjetunion befasst, eine reiche Fundgrube umfassender und zuverlässiger Informationen.

Wilhelm de Vries S. I.

Ivan Mirtschuk, *Geschichte der ukrainischen Kultur* (= Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München, Band XII), Isar Verlag, München 1957, S. 284 + 1 Karte.

Die Geschichte der Kultur eines Volkes in einer Synthese zusammenfassen stellt immer an den Verfasser grosse Ansprüche. Wie der Herausgeber im Vorwort bemerkt, ist Prof. Ivan Mirtschuk wegen seiner zahlreichen Vorarbeiten « in besonderer Weise legitimiert, den westlichen Lesern eine plastische Vorstellung vom ukrainischen Volk und der Geschichte seiner Kultur zu geben ». Seine Aufgabe war umso schwerer, als es sich hier um ein Volk handelt, das nur für sehr kurze Zeitabschnitte eine eigene Staatlichkeit besass, und meistens unter der Herrschaft anderer Völker lebte, die bestrebt waren, « die Errungenschaften des ukrainischen Volkes auf kulturellem Gebiet für sich in Anspruch zu nehmen oder sie mindestens zu verschweigen ». Unter solchen Umständen ist es sicher nicht leicht zu unterscheiden, inwieweit Gogol, Bortnjanskyj, Bodjanskyj usw. zum ukrainischen Kulturkreis gehören. In dieser Hinsicht handelte der Autor nach meiner Meinung ganz richtig. Im allgemeinen nimmt er als Kriterium der Zugehörigkeit das territoriale Prinzip an, aber nicht immer.

Das Werk hat zwei Teile: einen allgemeinen, und einen speziellen. Im allgemeinen Teil haben wir folgende drei Kapitel: I. Der Werdegang des ukrainischen Volkes, — II. Die geistigen Merkmale des ukrainischen Volkes, — III. Die Grundzüge und Merkmale der ukrainischen Kultur.

Im zweiten Kapitel führt der Autor als geistige Merkmale des ukrainischen Volkes an: die Verbundenheit mit dem Boden, die idealistische Einstellung, die westliche Orientierung und den Individualismus, das Übergewicht des Gefühlslebens, die Religiosität, den Optimismus. Im dritten Kapitel sind als Grundzüge der ukrainischen Kultur angegeben: die westliche Ausrichtung der Ukrainer, die Volks- und Bodenverbundenheit, die Erweiterung der geistigen Interessen, das mangelnde Interesse für Überlieferung, die « Elemente der Tragik ».

Im zweiten Teil (Kap. IV-XIV) stellt der Autor die Geschichte der einzelnen Zweige des Kulturlebens dar: der Sprache, der Kirche, des philosophischen Denkens, der Wissenschaft, des Schrifttums, der Musik, des Theaters, der bildenden Künste, des Schulwesens, der Museen, Archive und Büchereien. Während Mirtschuk sich im ersten Teil auf ein Minimum von Personen-Namen beschränkt, begegnen wir im zweiten Teil allen wichtigen Namen aus dem Kulturleben der Ukraine. Fast jedes Kapitel beginnt mit der Periode des Kiever-Fürstentums und ist bis zur Gegenwart fortgeführt. Auf jedem Gebiet der Kultur studiert der Verfasser die Beziehungen und die Einflüsse des Westens, besonders von Deutschland her. Es gibt einige Zweige der Kultur, in welchen die Ukrainer kaum etwas Besonderes geleistet haben, wenigstens nach westlichen Begriffen, so z. B. auf dem Gebiet der spekulativen Philosophie, des Romans und des Dramas in der Literatur, der Instrumentalmusik usw. Dafür gibt der Verfasser verschiedene Erklärungen als Rechtfertigung der Tatsache. Es ist ja auch nicht notwendig, dass alle Völker in demselben Masse auf allen Gebieten der geistigen Kultur tätig seien. So sind die Ukrainer z. B. nicht stark in der Instrumentalmusik, wohl aber in der Vokalmusik.

Einige Aufstellungen des Verfassers, besonders im allgemeinen Teil, sind wohl diskutabel, oder man möchte wenigstens bessere Beweise für einige derselben sehen. So z. B. behauptet der Verfasser im ersten Kapitel (S. 9) dass « die Ukrainer rassisch Völkern wie Serben und Kroaten näher stehen als den Russen und Polen ». Er führt dafür aber keine Beweise an. In demselben Kapitel finden wir zwar ausführliche Angaben über verschiedene Völker welche in der Frühzeit das Territorium der heutigen Ukraine besiedelten, aber über die slawischen Stämme welche seit jeher die Masse des ukrainischen Volkes ausmachen, finden wir wenig. Es wäre ausserdem an anderer Stelle sehr nützlich gewesen mehr über das Kosakentum zu sagen, da der Name dieser Institution im Westen als charakteristische Erscheinung bei den Ukrainern bekannt ist, während nur wenige wissen was das Kosakentum eigentlich bedeutet. Nach meiner Meinung ist die westliche Orientierung und der Individualismus des ukrainischen

Volkes und auch seine Rolle als Vermittler zwischen Westen und Osten zu stark betont.

Auf dem Gebiet der Kirchengeschichte möchte ich auf einige Ungenauigkeiten hinweisen. Sicher ist die Annahme des Christentums für ein Volk auch ein Ereignis kulturellen und politischen Charakters, aber sie ist doch in erster Linie ein religiöses und geistiges Ereignis. (S. 21 u. 105). Die Behauptung, dass die Ukraine sich durch die Annahme des Christentums aus Byzanz im 10. Jahrhundert der östlichen schismatischen Kirche angeschlossen hatte (S. 66), soll man nur für die Zeit nach 1054 verstehen, weil im 10. Jahrhundert die Ostkirche noch nicht schismatisch war. Und gerade aus der Einheit im Glauben mit der allgemeinen Kirche erklären sich auch die regen Beziehungen der Kiever Fürsten zum Westen. Für diese erste Periode wünschte ich mehr zu erfahren über die Rolle Bulgariens bei der Einführung der slawischen Liturgie und Kultur, wie auch über die Beziehungen Kievs zu Böhmen.

Obwohl der Verfasser im zweiten Teil sehr oft über die mannigfaltigen Folgen der Brester Union für die Kultur der Ukraine ausführlich spricht, finden wir in dem Kapitel über den Werdegang des ukrainischen Volkes keine Erwähnung derselben. Sie ist ein so wichtiges Ereignis im geistigen Leben der Ukrainer, dass nach den Worten des Verfassers die griechisch-katholische Geistlichkeit im XIX. Jahrhundert « zum Hauptträger der ukrainischen nationalen Wiedergeburt wurde » (S. 110). Wir geben dem Verfasser zu, dass « die Unionsbewegung nicht Resultat rein dogmatischer Erwägungen war » (S. 109), aber wir bestreiten die Behauptung, dass « ein Teil der ukrainischen orthodoxen Geistlichkeit aus rein politischen Erwägungen sich der römischen Kirche anschloss und mit dem Papst eine Union einging, deren Aufgabe darin bestand, den Osten Europas für die katholische Welt zu gewinnen und so die durch die Reformation erlittenen Verluste auszugleichen » (S. 119).

Am Ende des ganzen Buches findet man eine ausführliche Bibliographie zu den einzelnen Kapiteln. Eine beigelegte ethnographische Karte der Ukraine tut gute Dienste. Überhaupt ist die ganze Ausstattung des Buches sehr gut. Wir können dem sympathischen Werk nur viele Leser wünschen.

M. Lacko, S. J.

Ernest Barker, *Social and Political Thought in Byzantium, from Justinian I to the Last Palaeologus. Passages from Byzantine writers and documents*, Oxford Clarendon Press 1957, IX + 239 pages. Price (in U. K.) 30 s.

The title well expresses the purpose of the book, which is to illustrate — not to describe exhaustively — social and political thought — not institutions — in Byzantium. To do that, the A.

sometimes synopsises, but usually translates, passages of authors according to periods — the years 527-641 (pp. 54-80); 641-867 (pp. 81-88); 867-1204 (pp. 89-150); 1204-1453 (pp. 151-219). It will be noticed that the last two periods are given, and rightly, proportionately greater lengths in pages. But isolated excerpts from writers, sometimes widely separated in time, need something to give them a unity. This is done by the two introductory chapters that draw in large outline the background (with some little unnecessary repetition and an occasional, perhaps, exaggeration), against which the writers quoted are to be seen.

The title of the book is ' Social and *Political Thought* ', and so the (comparatively) many excerpts from treatises on kingship, formed often after classical models, have a legitimate place in this collection. But one cannot help but feel that they were for the most part the dreams of theorists and idealists, with little practical significance and less influence on events. On the other hand, the *social* thought of the Empire appears but little, though the relations between Emperor and landed magnates, the problems of land tenure and of the independent small farmer, recruitment for the army, monastic properties, the rise of a kind of feudalism etc., were at different periods matters of vital importance to the well-being of the State and the reasons behind many historical events. The well-known treatise of Gemistus Plethon (died 1452, not 1450) is quoted at length, perhaps at too great length, for it was too drastically Spartan to be practical. With it there might have been combined a passage from Bessarion (created cardinal in 1439, not 1463; died in 1472, not 1470 — and why start him off only in 1440?) who wrote a letter-treatise of much more pratical advice on roughly the same topic to Constantine, Despot of Mistra, a few years later. More illustrative of social problems are the *novella* of 964 (p. 117 foll.) and the several passages taken from Nicolas Cabasilas (p. 188 foll.). That the latter refer to relations between Church and State and not to the ideas of the Zealots of Salonica does not detract from their interest. The A. is not to be blamed for this common error of ascription, for the real object of Cabasilas' words has been established only after the appearance of this book, by Ihor Ševčenko, *Nicolas Cabasilas' " Anti-Zealot " Discourse: a Reinterpretation*, in Dumbarton Oaks Papers XI (1957) pp. 79-171. The book includes also a number of passages from laws and juridical documents. These are admirably chosen and set out well the spirit of the time and illustrate e. g. the change of the importance of the Senate. (P. 92 par. 9. Is there any need for the suggested addition [over other ecclesiastical thrones]? The Councils of Constantinople and Chalcedon had conceded second place to the See of Constantinople because it was the abode of the emperor and senate, which explains ' honoured with kingship ').

To illustrate adequately within the scope of about 200 pages the social and political thought of a thousand years of an empire active both in politics and in literature was perhaps a task bordering on the

impossible. The A., however, courageously essayed this foray into the Byzantine world to round off his series of studies on political thought. But he already had a rich experience of similar studies behind him to equip him for the task, and to help him to produce such easy-flowing translations.

J. GILL, S. J.

O. Dominik MANDIĆ, *Crvena Hrvatska u svijetlu povjesnih izvora* (Rot-Kroatien im Lichte der historischen Quellen). Chicago, The Croatian Historical Institute, 1957, kl.-8, XVI-276 S., 4 Karten.

Dieses nicht sehr umfangreiches Buch hat für die wissenschaftliche Erforschung der mittelalterlichen kroatischen und serbischen Geschichte eine hervorragende Bedeutung. Aus dem Titel — « *Rot*-Kroatien » — könnte ein Nichtfachmann vielleicht schliessen, dass da etwa vom heutigen kommunistischen Kroatien die Rede sei. Im Kroatischen jedoch ist « *Rot*-Kroatien » ein geographischer Begriff, der im Mittelalter als Synonym für « Süd-Kroatien » das Land bezeichnete, welches dem heutigen Süd-Dalmatien mit der Herzegowina und dem Montenegro entspricht. Es war als Gegensatz zu *Weiss*-Kroatien (*West*-Kroatien, d. h. das alte Königreich Kroatien und Dalmatien), das Kerngebiet des Königreichs Dioklien, zu welchem ausserdem zeitweise auch das Bosnien und Rascien (Serbien) gehörten. Seit dem Anfang des XIX. Jhdts wird unter dem Einfluss des sog. « Panserbismus » in der Slavistik (Dobrovský, Kopitar, Šafařik, Vuk St. Karadžić...) dieses Königreich, seine Herrscher und seine Bewohner, in den Geschichtsbüchern (z. B. K. JIREČEK, *Geschichte der Serben*) nur als ein serbisches Land dargestellt. In der historischen Fachliteratur wird die Existenz « Rot-Kroatiens » einfach verschwiegen. Eine Menge einheimischer, byzantinischer und abendländischer Zeugnisse, welche dieses Land als kroatisch bezeichnen, werden entweder nicht berücksichtigt, oder es wird ihren Autoren Unkenntnis der Ortsverhältnisse, Verwechslung von kroatisch und serbisch, u. s. w. zugeschoben. Die Sprache der Einwohner (štokawischer je-Dialekt), die vor einem Jahrhundert von den Kroaten zur allgemein-kroatischen Literatursprache erhoben wurde, nannten die Slavisten « serbisch » oder « serbo-kroatisch », obschon sie vorher jahrhundertelang entweder kroatisch, illyrisch oder « slovinski » in synonymer Bedeutung, nie aber « serbisch » genannt wurde. Am Ende des vorigen Jahrhunderts fingen zuerst die Ragusaner, dann zwischen den beiden Weltkriegen einige Montenegriner — beide wie es scheint aus politischen Gründen — an, den alten Namen « Crvena Hrvatska » wieder zu gebrauchen. Nun hat sich P. Mandić, ein herzegowinischer Franziskaner (geb. 1889), seit 1952 in USA, in diesem ersten Buch des « The Croatian Historical Institute », dessen Gründer er ist, als Aufgabe gestellt, die verschiedenartigsten Quellenzeugnisse zugunsten Rot-Kroatiens zu sammeln, zu prüfen, zu ordnen, zu erläutern und zu einer synthetischen Darstellung zu

verwerten. Das hat er in fünfzehn Kapiteln geleistet (1-257) und mit Hilfe von drei Karten veranschaulicht. Den Gebrauch des Buches erleichtert ein Namenverzeichnis (258-276). Aus den byz. Autoren bringt der Verfasser acht Belege (117-154). Aus dem Jahr 1444 ist das Zeugniss des deutschen Grafen Joh. zu Solms. Bedeutend sind die Beobachtungen des türkischen Reisenden Ewliya Čelebi (*Sejjahat-name*), der z. B. im J. 1664 in Montenegro « reine echte Kroaten » gefunden hat (S. 246). Den Slavisten wird wohl das Gespräch, welches ein Mitarbeiter des in Zagreb erscheinenden « *Srbobran* » im vorigen Jahrhundert (die genaue Date ist, S. 253-254, nicht angegeben) mit einer Gruppe Konstantinopler Montenegriner führte, als ein Märchen vorkommen: « Guten Abend, Brüder Serben ». — « Wir sind keine Serben, Freund ». — « Sondern? » — « Wir sind Montenegriner ». — « Und was für eine Sprache sprecht ihr? Nicht etwa serbisch? » — « Nein! » — « Sondern? » — « Wir sprechen kroatisch, sind aber Montenegriner ». — « Wie heisst euer Oberhaupt? » — « Hrvat-bascha ».

Nachdem P. Mandić, als Frucht seiner in Fribourg, Schweiz, absolvierten geschichtlichen Studien (1910-1914) seine zwei erste Untersuchungen veröffentlicht hatte (*De protoregula Ord. Fr. Min.*, 1923; *De legislatione antiqua O. F. M.*, 1924), schrieb ihm Paul Sabatier: « Je n'hésite pas à voir en vous, un des princes de la critique franciscaine... ». Einen ähnlichen kritischen Sinn verrät M. im allgemeinen auch in seinem neuesten Buch. Da es sich aber hier um eine Unmenge verschiedenartiger Zeugnisse handelt, so werden wohl bald Historiker, bald Linguisten an einigen Stellen an die alte Wahrheit denken müssen: « Pluribus intentus... ». Nicht alle einzelnen Meinungen, Erwägungen, Intuitionen und Deduktionen (besonders aus dem « Dukljanin ») des gelehrten Herzegowiners werden von allen ohne Einschränkung angenommen werden. Alle aber werden, weil sie gewöhnlich doch irgendwie begründet sind, auf die weitere Forschung anregend wirken. Seine Hauptthese hat P. Mandić jedenfalls unumstösslich bewiesen. Es kann keinem Zweifel mehr unterliegen, dass das Küstenland zwischen Cetina und Bojana mit seinem Hinterland, trotz zeitweilliger politischer Herrschaft der Serben (z. B. um 950 teilweise unter Časlav, dann unter den Nemanjiden; Montenegro unter den serbisch gesinnten Njegoši) seit der Landnahme im VII. Jhdt bis tief in die neuere Zeit zum kroatischen Kultur- und Sprachgebiet gehörte. An der Slavistik und an der Geschichtswissenschaft würde es jetzt sein, ihr « serbo-kroatisches » Geschichtsbild einer wissenschaftlichen, mehr an Quellenzeugnisse gestützten Revision zu unterziehen.

Zur Vertiefung der Problematik von « Rot-Kroatien » wäre es nützlich gewesen, wenn P. Mandić in den Bereich seiner Untersuchung sowohl das allmähliche Schwinden des Namens « Rot-Kroatien », wie auch die progressive Abschwächung des kroatischen nationalen Bewusstseins in einigen seiner Teilgebiete hineingezogen hätte. In dieser Hinsicht sind sehr aufschlussreich die Abhandlungen Kr. St. DRAGANOVIĆ'S, *Massenübertritte von Katholiken zur « Orthodoxie » im kroatischen Sprachgebiet zur Zeit der Türkenherrschaft*, in *Or. Chr.*

Period., III, 1937, 181-232, und « *Über die Gründe der Massenübertritte*, u. s. w., ibid., 550-599. Vgl. ebenfalls: L. HADROVICS, *Le peuple serbe et son Église sous la domination turque*. Paris, 1947.

S. SAKAČ, S. J.

Artistica

Monuments byzantins en Attique et Béotie — Architecture — Mosaïques — Peintures murales. Texte: par M. CHATZIDAKIS, Dessins par A. TASSOS, Copies par Ph. ZACHARIOU. Éditions d'Athènes, 1956. 16 grosse Zeichnungen, 21 Farbtafeln, viele Fotografien, 28 S. Text.

Dieses sehr schöne, ganz in Griechenland geplante und gedruckte Buch erfreut Herz und Sinn nicht nur des Reisenden, der es etwa als wertvolles Andenken mit nach Hause nimmt, sondern auch des Forschers, der mit den dort dargestellten Monumenten einigermassen vertraut ist. Die hervorragend wiedergegebenen Zeichnungen sind nicht so sehr Wiedergaben der Kirchen in ihrer Umgebung als abstrakte Darstellungen des Baukörpers der Kirchen. Damit tritt ihre architektonische Form in den Vordergrund. Der Text, den der bekannte Konservator des Benakismuseum in Athen geschrieben hat, erklärt in ganz hervorragender Weise den Bau, die Mosaiken und die Fresken der Kirchen. Es ist wirklich sehr schwer zu sagen, ob der Text die Bilder erläutert, oder ob nicht viel mehr die Bilder nur die Beispiele für den Text darstellen. Wir sind Herrn Chatzidakis in jeden Fall sehr dankbar. Allerdings will mir scheinen, dass der Fachmann seine Ausführungen doch mehr zu schätzen wissen wird als der Neuling, der diese Dinge zum ersten Male sieht. Sehr zu begrüssen ist es auch, dass die Herausgeber die 3 Kirchen am Hymettos bei Athen mit in ihr Werk einbezogen haben: die Kirche des hl. Johannes Kynigos, die Omorfi-Ekklesia und das schöne Gotteshaus von Kaisariani, das ja in etwa bekannt ist, während die beiden anderen Kirchen und die des hl. Meletios den allermeisten Kunstgeschichtlern fremd sind; die kleinen Kirchen von Athen und die beiden grossen Heiligtümer von Daphni und Hosios Lukas hingegen sind Gemeingut der Kunstgeschichte. Das wertvolle Buch erweitert unsere Kenntnisse um ein Bedeutendes. Man kann ihm nur weite Verbreitung wünschen.

A. M. AMMANN S. I.

D. TALBOT RICE, *The Beginnings of Christian Art*, Hodder and Stoughton, London 1957. 224 pages, 51 planches hors texte dont 3 en couleur, 21 illustrations dans le texte, une carte. Price 42s.

Cet ouvrage qui ne prétend pas être un ouvrage de pure érudition, mais bien un manuel d'initiation, est clairement divisé en cinq parties, subdivisées elles mêmes en trois ou quatre chapitres.

La première partie: « The Foundations » (pp. 17-59) essaie de synthétiser les origines de l'Art Chrétien. Peut-être la division en 1)

« The Picturesque Style », 2) « The Expressionist Style », 3) « The Neo-Attic Style » semblera factice à certains, mais l'Auteur ne fait que suivre et résumer avec intelligence les thèmes préférés de C. A. Morey dans « Early Christian Art » (Princeton 1942). La chaire de Maximien, que l'A. décrit avec précision (pp. 56-57) montre que les styles différents peuvent coexister dans la même œuvre d'art. On pourra discuter certaines affirmations particulières. La fameuse Vierge de Priscille, que l'A. appelle « The Prophecy of Isaiah » (p. 40) représenterait plutôt d'après le R. P. Kirschbaum la prophétie de Balaam. La date, que l'A. lui assigne: « début du 3e siècle » n'est pas admise par Wilpert et les plus réputés archéologues romains. Les lignes consacrées au symbolisme chrétien et à l'art de Doura Europos sont vraiment trop sommaires (pp. 26-27).

La seconde partie: « The First Flowering » satisfait davantage. L'importance des mosaïques de Ste Pudentienne et de Ste Marie Majeure est bien soulignée (pp. 64-68). L'Art du IXe siècle semble trop déprécié, mais justice est rendue aux mosaïques de la chapelle de St. Zénon à Ste Praxède (pp. 70-71). Logiquement du reste, elles auraient dû être mentionnées dans la troisième partie, à la place de Ste Marie Antique et de l'icône de Ste Marie Nouvelle, de beaucoup antérieures (p. 111-113). (Signalons au passage, que les regrettés spécialistes de Castel Seprio et des Eglises rupestres de Cappadoce s'appellent Capitani — et non Capetani, p. 104 — et G. de Jerphanion — et non G. de Jerplianion, p. 108).

La troisième partie: « Developments in the West » (pp. 109-146) est peut-être la plus neuve.

La quatrième partie: « The Second Flowering in the East » (pp. 147-176) se présente comme un excellent résumé des manuels d'art byzantin. En particulier le chapitre sur l'art byzantin en Italie (pp. 168-176) est une remarquable synthèse des travaux d'O. Demus sur la Sicile et St Marc de Venise.

Etant donné le titre de l'œuvre, on pourrait se demander si la cinquième partie: « Later Byzantine Art » (pp. 176-214) était bien nécessaire, puisqu'elle a l'ambition de résumer toute l'histoire de l'art oriental jusqu'au XVIe siècle.

Une courte Bibliographie à la fin de chaque chapitre, des nombreuses illustrations, en général assez bien choisies, ajoutent à l'intérêt de cet ouvrage, qui rendra les plus grands services aux lecteurs de langue anglaise.

P. Goubert, S. J.

G. Millet-A. Frolow, *La peinture du moyen âge en Yougoslavie (Serbie, Macédoine et Monténégro)*, Fasc. II, Paris 1957. pag. xiii, Taf. 183.

Nur drei Jahre nach dem ersten Heft (siehe unsere Besprechung *Or. Chr. Per.* vol. XXI [1955], pag. 548-549) gibt uns A. Frolow das zweite Heft der Bilder aus dem Fotoarchiv des grossen Meisters der byzantinischen Kunstgeschichte G. Millet. Auch dieses Heft hat alle die Vorzüge, die wir bei der Besprechung des ersten hervorge-

hoben haben. In einer kurzen, aber sehr inhaltsreichen Einleitung zeigt der Herausgeber die wesentlichsten Eigentümlichkeiten der Malereien der drei behandelten Kirchen auf, die sich im eigentlichen Serbien und zwar in Sopočani, Gradac und in Arilje in Rascien finden. Er unterstreicht mit G. Millet die Ähnlichkeiten zwischen den Malereien der Kachrie-Džami in Konstantinopel und denen der Hauptkirche des Dreifaltigkeitsklosters von Sopočani. Er folgt seinem Meister auch in der Wertung der Fresken der anderen beiden Kirchen und im Gesamturteil über die Malerei jener Zeit « l'évolution de l'art ... apparait comme un phénomène complexe et discontinu, marqué des temps d'arrêt, d'hésitations et de retours en arrière ». Ein Teil der Bilder, die manches Mal ihren Gegenstand eher erahnen lassen als dass sie ihn sichtbar machen, stammt auch aus den Sammlungen des Nationalmuseums in Belgrad, welches sie zuvorkommenderweise zur Verfügung stellte.

Ein « Répertoire des monuments » mit den Literaturangaben und ein sehr gut gearbeiteter « Index iconographique » erhöhen die Brauchbarkeit der Tafeln um ein Beträchtliches.

Die Tafeln selbst sind natürlich das Wichtigste an dem ganzen Werk. Sie können offenbar die farbigen Originale nicht ersetzen, geben aber doch grosse Gesamtbilder und nicht wie so oft in ähnlichen Sammlungen nur Ausschnitte. Mit Hilfe der beigefügten Angaben kann man sich auch einigermassen ein Bild von ihrer Stellung im Ganzen der Ausmalung machen. Die in meiner früheren Besprechung gewünschten grösseren Pläne, auf denen diese Ausmalung auf den ersten Blick sichtbar würde, werden offenbar erst am Schluss des ganzen Werkes folgen. Man kann nur wünschen, dass es bald fortgesetzt und auch glücklich zu Ende geführt werden möge.

A. M. Ammann, S. I.

Linguistica

Vajsov Zbornik (*Slovo*, 6-8). Zagreb, Staroslavenski Institut, 1957; gr.-8, 422 S.; reich illustriert.

Der nunmehr 93 jährige Prager Slavist, Mons. Dr. Jos. Vajs (geb. 1865), besuchte im Jahre 1897 zum erstenmal Kroatien, um auf der Insel Krk (Curicum, Veglia), wo die römisch-slavische (glagolitische) Liturgie noch immer im Gebrauche war, den kroatischen Glagolismus zu erforschen. Diese Studienreise, der Anfang vieler anderen, die danach folgten (1902-1906 weilte er ständig dort), war vom wissenschaftlichen Standpunkt aus folgenschwer und ergiebig. Das veranlasste das *Staroslavenski Institut* in Zagreb, bei Gelegenheit des sechzigjährigen Jubiläums dieser ersten Studienreise den unermüdlichen und allseitigen Forscher der kroatischen kirchenslavischen in Glagolica geschriebenen Denkmäler mit einer Festschrift zu ehren (1897-1957). Das ist dem Redaktor von *Slovo*, Prof. Jos. Hamm, mit

vorliegendem *Vajsov Zbornik* nach Form, Inhalt, Ausstattung und dem wissenschaftlichen Ertrag wohlgelungen.

In der Einleitung (JOSIP VAJS, 3-9) schildert der Redaktor, durch geschickte Verwertung einiger Auszüge aus den von V. Jagić an Vajs gerichteten Briefe, wie providenziell und bedeutungsvoll die Entscheidung Josefs Vajs war, seine Aufmerksamkeit und seine gründliche theologische und bei Gebauer und Pastrnek erworbene slavistische Vorbildung dem brachliegenden Felde der römisch-slavischen Liturgie, ihrer Schrift und ihren Denkmälern zu widmen. Seine vielseitige Tätigkeit auf diesem Gebiete war grundlegend und führend. Dies bestätigt und veranschaulicht die von Marija Pantelić gut zusammengestellte und sinnvoll erklärte bibliographische Übersicht sowohl aller von Prof. Vajs auf dem Gebiete der kroatischen glagolitischen Literatur geleisteten Arbeiten (81 Numm., 13-20), wie auch der Beurteilung seiner Person und seiner Tätigkeit durch die Kroaten und Slovenen (38 Num., 20-22). Es folgen 14 gelehrte Beiträge, die entweder neue Texte mit Erläuterungen oder textgeschichtliche, literar-historische, paläographische, archäologische und liturgische Untersuchungen enthalten. Allen ist eine lateinisch, französisch oder deutsch geschriebene Zusammenfassung hinzugefügt. Neun Kroaten (Štefanić, Šidak, Hamm, Katičić, Fučić, Pantelić, Matić, Bošnjak, Vrana), ein in Zagreb sich heimisch fühlender Russe (Mošin), zwei Serben (Dj. S. Radojičić, Mil. Pavlović), ein Slovene (Fr. Grivec) und ein Mazedonier (Bl. Koneski) vereinigten sich, um den für die Beleuchtung altslavischer Denkmäler der Südslaven verdienstvollen Tschechen zu ehren und gleichzeitig deren weitere Erforschung durch eigene gediegene Beiträge wirksam zu fördern.

Im VAJSOV ZBORNIK werden Slavisten und die südslavische Vergangenheit erforschende Historiker aller Fächer wohl manches finden, was ihre Kenntnisse bereichern und befruchten kann, und sie werden sich deswegen gegenüber dem Redaktor der gelehrten Abhandlungen und dem grosszügigen Herausgeber zu Dank und Anerkennung verpflichtet fühlen. S. SAKAČ, S. J.

Opera a nostris professoribus edita

Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini. Pars I: *Res Ferrariae gestae*. Pars II: *Res Florentiae gestae* (= Concilium Florentinum: Documenta et Scriptores, series B, vol. V); ed. with translation by Iosephus GILL, S. I., Pont. Istituto Orientale Roma 1953. XCI — 492 pag. including 4 indexes. Price 9.000 L. it., 15 dollars.

This latest edition of the Greek Acts of the Council of Florence is founded on an examination of all the extant mss, 34 in all. Two thirds of these, it is true, could be put on one side, but only after a rigorous proof that they were of later origin and dependent on

other surviving mss. The remaining third has furnished a certainly authentic text, which discloses hundreds of minor differences from the text hitherto in use, with a certain number of omissions and a few significant additions.

The possession of a guaranteed text is one great advantage. This new edition offers also another, equally important. By arguments drawn from the mss. themselves, i. e. objective arguments and not merely subjective prejudices of a reader, the editor has proved (what was suspected before) that the Acts as we now have them are in fact a combination of several sources of different origin and value. He has, too, been able to define exactly the limits of the different constituent elements, and in the edition these are clearly marked by marginal signs. The reader, therefore, now can know if he is dealing with the genuine, original Greek Acts of the Council, which in fact make up five sixths of the " Acts "; or with excerpts from a description of the Council written by a participant in it; or, finally, with some official or semi-official documents of less value than genuine acts. These three elements, originally quite separate, combined only since the scribe John Plousiadenus, some thirty years after the end of the Council, wove them together, have different theological and historical values. Hitherto the student, however much he might suspect that parts of his text were less trustworthy than others (and such suspicions were, in fact, very often misplaced), could not be *certain* of that. Now he knows exactly what he is using — protocol-acts of unimpeachable worth; the description of an eye-witness of high historical value, but still the work of an individual, subject to prejudice and error; documents (of these there are few) of probably genuine origin — and knowing the value of his tools, he can assess the value of the use he makes of them.

The introduction provides the justification of the above assertions. First, it deals, with more detail than is usual in works of this kind, with the mss. and their interrelation. Then sections follow on authorship (for each of the several elements, of course); on the dating of the composition of the various elements; on their historical value. The three indexes at the end of the volume add to its usefulness. The whole is printed in medium quarto on excellent paper.

Andreas de SANTACROCE, Advocatus consistorialis: *Acta latina Concilii Florentini* (= Concilium Florentinum: Documenta et Scriptores, series B, vol. VI) ed. Georgius HOFMANN, S. I., Pont. Istituto Orientale Roma 1955, VIII + 288 pages including 4 indexes. Price 6200 L. it., 10 dollars.

A new edition of the account of the Council of Florence by Andrea da Santacroce has been long overdue. The only other edition, published by Giustiniani in 1638, is now very hard to come by and,

too, in it the story of the Council is mixed in with a variety of documents that have nothing to do with Andrea da Santacroce and that have been much better edited elsewhere. This new edition, then, omits all that is not from the pen of Andrea. It includes, however, (what Giustiniani omitted) Andrea's short tractate on the Primacy of the Pope, whose argument is based almost exclusively on canon law.

That tractate occupies only 24 pages. The rest of the 269 pages is taken up with an account of the Council, written in the form of a dialogue, in which Andrea tells his tale to a friend, whose part is confined to a very occasional question. The rest is almost entirely the report of the speeches made in the dogmatic sessions, those, that is, from 8 October to 13 December 1438 on the topic of the Addition to the Creed, and from 2 to 24 March 1439 on the doctrine of the Procession of the Holy Ghost. Andrea himself tells us that he wrote it exactly as he heard it from the lips of the Latin speakers or from those of the Greek interpreter. His account, then, is not an official document. But it is surprisingly accurate. The Greek Acts cover the same ground with their protocol-report of the three Greek notaries. When these two documents are compared, they are found to be in the closest agreement, which is the highest guarantee of the fidelity of Andrea's transcript. A trustworthy Latin record is most useful, because the Greeks had difficulty at times in finding the right word to translate Latin philosophical terms: Andrea gives the original Latin word. Even more important, the Greek Acts have no account of the last two sessions in both Ferrara and Florence: Andrea (who omits sessions 4 and 5 in Ferrara, fully reported in the Greek Acts) records them in full.

It is a pity that this account of a Latin eye-witness who was intimately involved in all the conciliar activity gives so little of the events outside of the dogmatic sessions, events of which our knowledge is very scant. Our ignorance is, however, lessened in part. We learn from Andrea a few more details about the reception of the Greeks in Ferrara and about the session of inauguration there. Also we gain, what is particularly precious, some information about the relations between the Greeks and the Latins after the dogmatic sessions in Florence, about the *cedulae* that the Latins produced for the Greeks, and the text (for which Andrea is our only source) of the discourses of Montenegro and Torquemada on the Primacy and the Eucharist.

Fr. Hofmann's short introduction, decribing the MSS., the author, and the general content of the work, closes with a detailed comparison of Andrea's account of the Council with that of the Greek Acts. This introduction, with the indexes at the end of the volume, rounds off a much-needed work of scholarship.

P. GOUBERT, S. J., *Byzance avant l'Islam.* Tome II: *Byzance et l'Occident sous les successeurs de Justinien.* Part I: *Byzance et les Francs*, Picard Paris 1956, 223 pages including bibliography, 16 plates, frontispiece, 4 maps. Price 1750 fr.

This volume is the long awaited sequel to *Byzance et l'Islam* Tome I (1951). Here the A. analyses the policy of Justinian's successors, particularly that of the Emperor Maurice, towards the " Regnum Francorum ". The key to this policy lies in a last will and testament that Maurice made in the course of a serious illness in 597. He dreamed of restoring the Empire of the West for his younger son. The creation of the Exarchates of Ravenna (584) and of Carthage (589?) were only stepping stones towards the execution of this grandiose plan, which however came to nought because of the revolution of 602.

In the first part of the book the A. discloses the hidden springs behind the " Gondovald Adventure " and thereby throws much new light on the more obscure chapters of the *Historia Francorum* of Gregory of Tours. Gondovald, a bastard Merovingian, who had sought asylum in Byzantium, tried between 583 and 585 to raise the south of France against King Gontran. This was to play the game for Byzantium and for Queen Brunehaut, Maurice's faithful ally. Gontran, however, hastened to ally himself with Childebert II, Brunehaut's son. Gondovald was defeated and slain, and Gontran led Austrasia more and more outside the orbit of Byzantium.

In the second part of this volume, the A. makes a detailed examination of the " Austrasian Letters " exchanged between the courts of Metz, Ravenna and Byzantium. He traces all the devices of Byzantine diplomacy, which did not shrink even from taking prisoner the young son of St. Hermenegild and Ingonde, son of Brunehaut, to force the Austrasians to fight with Byzantiun against the Lombards. The A. proposes a new and attractive chronology for the " Austrasian Letters ", and he integrates them for the first time into the diplomatic context of the sixth century.

This volume does not fall short of the high standard set in the previous one — the same clear judgement, facile use of documents and large bibliography. We shall look forward all the more to its sequel, *Byzance. Ravenne et Carthage.*

Alberto M. AMMANN, *La Pittura sacra izantina*, saggi. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, *b* Romae, 1957, 21,4 × 29, pp. 215, L. 3.000.

Numerose, si può dire, da un secolo in qua, sono le opere dedicate all'arte bizantina e anche in particolare a quella figurativa; poche invece, fra le molte monografiche, quelle sistematiche; anche quelle recenti, pure egregie per testo e illustrazioni, essendo di solito destinate

o al pubblico colto profano o al più ai cultori generici di Storia dell'Arte, non possono avere tale completezza da potersi chiamare propriamente sistematiche.

D'altra parte, il dare sistematicità a una materia come questa è impresa da spaventare chi ci pensa. Non soltanto per la vastità enorme del materiale superstite, ma anche per l'intrinseca difficoltà dell'ordinamento: l'arte bizantina infatti non è uno stile, né un'epoca, né un clima geografico d'arte; è bensì un'arte ispirata da un concetto religioso altrettanto ben definito quanto ampio di respiro e aperto in ogni direzione; ne avviene che tutti, quasi, gli stili vi si siano potuti variamente affermare, che il passaggio da stile a stile sia avvenuto in varia epoca per le varie regioni, e quindi che non si possa seguire un criterio d'ordinamento unico, per esempio quello geografico oppure quello cronologico, ma bisogna seguirne uno misto, col corrispondente pericolo per la chiarezza.

L'Ammann ha risolto le difficoltà egregiamente, tanto che si può pensare che d'ora in poi la sua sistematica potrà essere comunemente seguita.

Per dare un limite all'immensa materia e anche una nitidezza di base, egli ha rinunciato alle troppo lontane diramazioni e influenze del bizantino, e inoltre anche ai suoi sviluppi posteriori alla caduta di Bisanzio sotto dominio turco, per cui non potè più essere quel centro che prestava il nome all'arte bizantina.

Nei limiti dell'ambito prefisso, egli divise egregiamente la storia di quell'arte in tre grandi periodi, che effettivamente son ben distinti fra loro per indirizzo e anche per il fatto storico di due intermezzi che vengono a marcare ancor più la distinzione: l'iconoclasmo e la conquista latina di Costantinopoli.

Nell'ambito cronologico di questi tre (o cinque) periodi, egli ha distinto la materia ancora secondo l'opportunità dei vari periodi, o per suddivisione cronologica, o per genere di lavoro (musaico, pittura ecc.) o per regione, o per ispirazione (per es. iconoclastica o iconodula). Tale diverso criterio però non fa complicazione come potrebbe sembrare a prima vista, perchè, all'inizio del volume e di ciascun grande periodo, chiarissimi quadri prospettici danno evidenza al sistema e facilità alla ricerca; facilità poi completata da un indice alfabetico alla fine del volume.

Quindi avviene anche che, se taluno volesse rifarsi una sistematicità per conto suo, anche quasi col solo sussidio di questi quadri ci potrebbe riuscire con discreta facilità: potrebbe per esempio facilmente rifarsi tutta la storia dell'arte bizantina balcanica, oppure tutta la storia dell'arte bizantina musiva e iconaria; certo più difficile riuscirebbe se uno volesse rifarsi la storia per stili (per esempio, ellenistico, astratto, realistico, eccetera); non che manchino a tale effetto nel volume, alla descrizione delle varie opere o gruppi di opere, le necessarie indicazioni di stile, ché anzi abbondano e sono altrettanto perspicue quanto intelligenti; ma bisognerebbe rileggersi il volume prendendo appunti da schedario; perciò in altra edizione buon servizio

pratico per la consultazione renderebbe l'A. o chi per lui se nell'Indice alfabetico, oltre ai nomi propri, introducesse delle voci di terminologia tecnica e stilistica.

Ed ora dobbiamo sottolineare alcuni pregi, purtroppo assenti invece in opere, anche del resto meritorie e anche recenti, di storia e di critica dell'arte sacra bizantina. Non si può comprendere né lo spirito né il linguaggio dell'arte figurativa sacra bizantina senza conoscere il pensiero teologico dei bizantini e la sua espressione letteraria e poetica; è infatti assodato anche per via storica e per via di critica interna delle opere d'arte sacra bizantina, che il pensiero teologico e i testi, specialmente liturgici, guidavano e ispiravano l'arte figurativa che spesso riusciva ad essere un accompagnamento sensibile ai concetti ideali e alle immagini poetiche; come del resto abbiamo anche non pochi casi, antichi e tardivi, di composizioni sacre poetiche ispirate da opere pittoriche; inoltre, difficile è comprendere e apprezzare il simbolismo dei segni, dei gesti, degli atteggiamenti, delle composizioni e della loro forma, senza la conoscenza del pensiero teologico e della sua espressione tradizionale o rituale. C'è inoltre una ricca produzione di iconografia storica e agiografica, con una tipologia e una iconografia corrispondente. In tutto questo l'A. si dimostra non soltanto competente e intelligente come nel resto del suo lavoro, ma anche capace di illuminare il lettore là dove altri trattatisti lo lasciano in sospeso.

A voler essere minuziosi, si potrebbe elencare qui qualche svista (per es. a pag. 21 l'attribuzione di « tutto l'Illirico » all'Impero Occidentale all'epoca di Teodoro, oppure a pag. 26 l'attribuzione del cosiddetto mausoleo di Galla Placidia al complesso di San Giovanni di Ravenna, o, più frequentemente, qualche errore di stampa), ma son cose o talmente secondarie o di talmente facile correzione da non costituire inceppo alcuno al buon avviamento del lettore.

« Lettore » abbiamo detto, ma potremmo anche dire dello studioso e dello studente, per i quali quest'opera sarà preziosa come praticissimo repertorio e come testo accademico.

GIUSEPPE VALENTINI, S. I.

Clemens PUJOL, S. I., *De Religiosis orientalibus ad normam vigentis iuris*. Pontificio Istituto Orientale, Roma 1957, pag. XX-590. L. 4.000; Doll. 6.00.

I nostri lettori ricordano che Pio XII, col Motu Proprio « Postquam Apostolicis Litteris » del 9 febbraio 1952 emanò una Legge destinata a fissare un nuovo generale ordinamento della Vita Religiosa nella Chiesa Orientale. A nessuno sfuggì l'importanza di un tale Documento.

Tuttavia si sentiva la necessità di un commentario ampio e possibilmente completo e sicuro, che a tutti, e particolarmente ai religiosi, fosse di aiuto nella pratica applicazione del nuovo diritto.

Siamo lieti di presentare oggi ai nostri lettori l'opera, con cui il P. Pujol ha cercato di colmare questo vuoto. In essa i canoni promulgati nel sumenzionato Motu proprio hanno trovato un'ampia e chiara esposizione. Il commentario abbraccia in modo esauriente tutta la materia in modo tale che non c'è bisogno di ricorrere ad altri commentari per la materia comune al diritto canonico latino e orientale.

Dopo una Introduzione (1 – De natura status religiosi; 2 – De verborum significatione; 3 – De status religiosi historia, pag. 1-57), in otto capitoli, divisi all'occorrenza in articoli, viene esposto il vigente diritto dei Religiosi orientali (pag. 58-524), con abbondanza di *Note storiche riguardanti il diritto precedentemente* vigente presso le diverse Comunità. L'ultimo capitolo, il IX, è dedicato alle Società con vita comune e senza i voti pubblici propri dei religiosi (pag. 525-532).

Una serie di Documenti, emanati dalla S. Congregazione Orientale dopo la pubblicazione del nostro Motu Proprio e destinati alla esecuzione del medesimo, sono raccolti alla fine del Commentario (pag. 533-548).

Finalmente ad arricchire il presente volume e facilitarne grandemente l'uso, oltre all'Indice analitico e alla Bibliografia (pag. VII-XIX), sono stati accuratamente ordinati tre altri indici: quello dei canoni (pag. 549-552), quello dei nomi (pag. 553-560), e infine un terzo, quello delle materie, assai particolareggiato (pag. 561-590).

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

S. Fedyniak, ČSVV, Через Кападокію і Понт - Through Cappadocia and Pontus (Memories). Рим — Rome, Verlag Записок ЧСВВ, 1957, 78 str.

In diesem mit mehreren Bildern und einer Karte ausgestatteten Büchlein, erzählt der ukrainische Basilianer-Mönch S. Fedyniak Erlebnisse aus der Türkei. die er äusserlich als Tourist, innerlich aber als Pilger besucht hat. Er wollte vor allem die Ortschaften besichtigen, die einst mit dem Leben und Wirken des hl. Basilius des Grossen und seiner Mönche verbunden waren. Die natürlichen, den Geist erhebenden Schönheiten — den hohen Argeos bei Caesarea in Kappadozien, die Bergkögel von Irgip und Gereme mit ihren Klösterhöhlen, die prächtigen Täler von Iris und Likos im Pontus, u. s. w. — hat er zwar gefunden, von den christlichen Altertümern und Denkmälern aber fast nichts. Die Freundlichkeit der Türken und sein eigenes frohes Wesen überwanden die Enttäuschung. Die Darstellung äusserer und innerer Erlebnisse ist lebhaft und anschaulich, fast wie ein Farbfilm. Eine interessante, belehrende und erfrischende Reiseerzählung.

S. S.

Michajlo Schudlo Č. N. I., *Ljubim Mariju. 32 rozvažannja na traveń. (Amiamo Maria. 32 meditazioni per il mese di maggio)*, The Redeemer's Voice Press, Yorkton Sask. Canada. 443 pag.

Quest'opera può servire o come lettura spirituale o come aiuto ai predicatori del mese di maggio in onore della Madonna, secondo la pratica piuttosto occidentale. Presso i bizantini è dedicato alla Madonna specialmente il mese di agosto. I temi proposti dal P. Schudlo sono svariati, con prevalenza delle verità fondamentali della fede: lo scopo della vita umana, il peccato, la salvezza dell'anima, la confessione, la comunione, la fede, la speranza, la carità ecc. Vi sono poi alcuni temi mariani: Maria Regina dell'Ucraina, regina del mondo, regina del cielo, ecc. Ogni tema è provvisto di una lezione o di un esempio mariano, tratto per lo più dalla storia ucraina. All'inizio del volume vi è una immagine della Madonna di comune fattura occidentale. Nella ricca iconografia mariana ucraina si poteva senza dubbio trovare una immagine orientale.

M. L.

Fr. GRIVEC, *De mysterio ecclesiae*. (Salesianum, XIX, 1957, n. 4, pag. 635-657).

In sei brevi capitoli il prof. Grivec passa in rassegna alcune questioni ecclesiologiche, che ritiene ancora insufficientemente sviluppate dai teologi, come per es.: la successione apostolica con riferimento alle difficoltà dei Protestanti, la relazione tra la Gerarchia ecclesiastica e il Corpo Mistico, il « miracolo della Chiesa » come motivo di credibilità. L'A. insiste sopratutto sulla necessità di valorizzare nell'Ecclesiologia e nell'Apologetica la dottrina del Concilio Vaticano e dell'enciclica *Mystici Corporis* sulla Chiesa Corpo Mistico di Cristo.

P. L.

AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de S. Luc.* II, (Sources chrétiennes N. 52). Texte latin; introduction, traduction et notes de Dom Gabriel TISSOT, O.S.B. (Les Éditions du Cerf, Paris, 1958). 3 appendices, index scripturaire, table doctrinale, essai de lexique allégorique; 238 pp.

Vahan INGLISIAN, C.M.Vind., *Die Beziehungen des Patriarchen Proklos von Konstantinopel und des Bischofs Akakios von Melitene zu Armenien.* (Ext. Oriens Christianus 41 (1957)).

Gli inni sacri di S. Bartolomeo Juniore, a cura di Germano GIOVANELLI, Badia di Grottaferrata 1955, 525 pp. Lire 3.000.

Eucaristia, a cura di Mons. Antonio PIOLANTI, Desclée & C. Roma 1957, XV + 1231 pp. Lire 6.500.
Fra i numerosi studi merita per i nostri lettori una attenzione particolare quello del P. M. GORDILLO, *L'Epiclesi Eucaristica* (p. 425-439).

Karol HEINTSCH, *Ze studiów nad Szwajpoltem Fiolem*, Częśc I. *Materiały do życiorysu i działalnoiści Fiola*, Polska Akademia Nauk Wrocław 1957, pp. 112.

Actes du Xe Congrès international d'études byzantines, Istanbul 1957, t. I. 344 pp., 44 tav.

L'Ukraine dans le cadre de l'Est européen, Editions Nauwelaerts, Louvain 1957, 204 pp.

Mosaici del Battistero di Firenze, IV. *Le storie della Genesi e di Giuseppe*, Cassa di Risparmio di Firenze 1957, 8 pp. + 49 tav.

Giovanni MUSOLINO, *La basilica di San Marco in Venezia*, F. Ongania Venezia 1957, XV + 277 pp., incl. 117 illustr.

Hildegard SCHAEDER, *Die Orthodoxe Kirche des Ostens*, Sonderdruck « Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland » 83. Jahrg., 1956, pp. 256-352.

Mater Christi, Collezione di Studi Mariani edita dalla Catholica Fides Edizioni sotto gli auspici e l'alto patronato della Custodia Francescana di Terra Santa, Roma 1958, XV-770 pp., 111 tav.

Questo volume è composto di dodici studi fra i quali notiamo in maniera speciale: A. M. AMMANN, *La Madonna nell'arte orientale* (p. 519-556); M. GORDILLO, *La Madonna nella liturgia orientale* (p. 167-198).

Actes du Ve Congrès international d'archéologie chrétienne. Aix-en-Provence 13-19 Septembre 1954, Studi di Antichità cristiana XXII, Pont. Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1957, 601 pp.

Guy FERRARI, O.S.B., *Early Roman Monasteries*. Notes for the History of the Monasteries and Convents at Rome from the V through the X Century. Studi di antichità cristiana XXIII, Pont. Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1957, XXXVII+455 pp., 6 tav.

Stanislaus TYSZKIEWICZ, *Церковь Богочеловека*, Russicum Roma 1958, 581 pp.

Oskar HALECKI, *Europa, Grenzen und Gliederung seiner Geschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1957, XVI+210 pp.

'Επιστημονική 'Επετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς, (*Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν* 1957) XLIX+307 pp.

Kiril, patriarkh bulgarski, Екзарх Антим (1816-1888), Синодално Книгоиздателство, София 1956, 955 pp. Lev 94.56.

OMNIA IURA RESERVANTUR

Copyright by Pont. Inst. Orient. Romae

JOACCHINO PATTI, *Direttore responsabile*

Impr. pot.: Romae, 8 - IV - 1958 A. RAES S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex. Vic. Urb.* 10-IV-1958 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. *Vicesg.*

TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA — 10-IV-1958

PIUS XII - IOANNES XXIII

Huic nostro volumini non possumus non verba praemittere, paucissima quidem sed simul ingenua atque sincera, ut nos legentibus pateat quonam prosecuti simus animo et lugendam Pii PP XII sanctamque mortem et faustissimam Ioannis PP XXIII feliciter regnantis ad supremam Pontificatus Cathedram electionem. Utrumque autem Summum Pontificem nos pari colimus veneratione et honore, cum utriusque et par sit dignitas, et aequa arctissima illa cum Oriente Christiano necessitudo.

Romanum enim Pontificem, quocumque appelletur nomine, supremum Christi in terris Vicarium et universalem totius Ecclesiae Patrem ac Magistrum agnoscentes, ei non solum plenam obedientiam, verum etiam alacrem summamque observantiam praestare non cessabimus. Quare, sicut omnia et singula a f. r. Pio PP XII imperata, praesertim de negotio Unionis ecclesiasticae, facere studuimus, eadem prorsus ratione et Domino nostro Ioanni PP XXIII per omnia semper obsequemur, rati hoc pacto et Sancti Petri per legitimos suos successores loquentis, et ipsius Christi Domini, cuius Romanus Pontifex personam sustinet, dicto parere.

Id vero idcirco magis gratum nobis fuit durante Pontificatu Pii PP XII, eritque Ioanne PP XXIII regnante, quod illos singulari quadam habitudine cum Oriente Christiano devinctos conspicimus. Oblivioni enim mandare nequimus quot quantaque molitus sit Pius PP XII pro sua erga Orientales sollicitudine; cum fratres a nobis dissidentes, recurrente XV centenario a morte S. Cyrilli Alexandrini et saepe alias, humanissime invitavit ut discordiis finem imponerent atque cum Ecclesia Romana, communi omnium ecclesiarum matre,

foedus ad integrum instaurarent. Neque silendus est Summi Pastoris dolor de immani illa clade, quam misere fecerunt Catholicae Ecclesiae orientalium rituum in Ucraina, Rumenia, aliisque « Ecclesiae silentii » plagis constitutae, quo nihil paterno suo cordi acerbius fuit.

Verum agite; vel hi tanti Pontificis labores nos in spem erigunt fore ut Oriens Christianus Ioanni PP XXIII negatos antea fructus cumulatissime reddat, id quod Ipsi suavissimum atque iucundissimum futurum esse scimus. Ecquis enim est qui ignoret Ioannem PP XXIII primam boni Pastoris operam dedisse Bulgaris, Graecis, necnon christifidelibus in Turcarum Republica vitam agentibus, et eorum omnium, quemadmodum recens electus Pontifex palam significavit, perpetuam corde gerere recordationem? Quae cum ita sint, nostrum esse ducimus, dum ad sacros Domini nostri Ioannis PP XXIII pedes nos humillime provolvimus, non solum vota promere, verum etiam, pro tenuitate nostra, sponsionem facere nullam nos curam praetermissuros ut quantocius Ecclesia Catholica, cui Dei voluntate praeest, orientales omnes suo gremio laetabunda complectatur et foveat.

Faxit Deus, ut sicut antiquus ille Ioannes vias Domino paravit, ita et Ioannes PP XXIII, Beatissima Virgine Mariae Unionis custode opem ferente, Orienti Christiano ecclesiasticae pacis et concordiae vias munire feliciter valeat.

Catechismi in « francochiotica » e il codice vaticano greco 1902

La dottrina cristiana cattolica scritta in greco volgare ma in caratteri latini, compresa, senza titolo, nei fogli 242r-254v del codice vaticano greco 1902 [1], solleva molteplici problemi; tra di essi la scarsamente trattata finora questione della scrittura che passa sotto il termine usuale di « francochiotica », e il grande contributo alla lingua greca volgare recato dai religiosi cattolici nei loro scritti missionari, oltre, beninteso, a problemi prettamente linguistico-filologici. Mentre il problema dei « francochiotica » non può essere trattato qui se non incidentalmente, per quel che riguarda il codice in questione, si rivela invece di fondamentale importanza un quadro essenziale dei vari catechismi cattolici scritti in greco volgare o puro tra l'ultima decade del Cinquecento e la metà del Seicento, nel quale quadro si inserisce appunto anche il nostro catechismo manoscritto; solo da un confronto tra le altre dottrine dell'epoca e la nostra potrà risultare una definizione dell'ultima.

Autori importanti come Stanislao Velasti [2], l'opera dei quali avrebbe potuto illuminare il nostro codice per identità di alcuni assunti, non ci possono essere di ausilio perchè posteriori di più di un secolo all'età presunta del nostro codice. Velasti tuttavia con la sua *Didascalia christianiki* (Chio, 1754), ci mostra che la tradizione dei catechismi in greco e in caratteri latini ha avuto seguito con continuità anche in epoche successive.

[1] Materiale cartaceo, mm. 210 × 275. La scrittura, corsiva, elegante, di mano esperta. L'inchiostro ha corroso la carta in modo pronunciato, forandola in qualche punto. Ringrazio profondamente il chiarissimo professore Ciro Giannelli di avermi indicato il catechismo in questione.

[2] Nato a Chio nel 1717, ha pubblicato nel 1754 una *Didascalia christianiki* ecc. scritta in caratteri latini.

Il catechismo del codice vaticano appartiene invece ad una epoca assai più attiva e creativa delle missioni che parte dal 1590, anno in cui è testimoniato lo stabilimento dei Padri Gesuiti a Chio [1] e copre la prima metà del Seicento; appartiene cioè al periodo più maturo della controriforma nel quale gli ordini della Chiesa romana, e sopratutto la Compagnia di Gesù, svolgono la più intensa ed efficace attività anche nel Mediterraneo Orientale [2].

Nonostante nelle loro relazioni i Padri Gesuiti presentassero come esemplare il comportamento dei greci nei riguardi dei missionari cattolici [3] e, pur senza mettere in dubbio tale testimonianza nei riguardi della popolazione greca, è pur vero che le isole dell'Egeo furono teatro di conflitti tra la Chiesa di Roma in espansione ed il Patriarcato di Costantinopoli; non è pertanto escluso che Cirillo Lucari si fosse recato a Chio nel 1599, come ipotizza C. Amandos [4], dietro invito dei « sapienti » dell'isola.

D'altra parte non erano mancati già nel Cinquecento tentativi di propaganda delle chiese protestanti in quella stessa area di lingua greca nella quale operavano anche le missioni cattoliche e, certamente, non è mancato un conflitto anche tra di esse. Basta ricordare qui, a mo' d'esempio, due [5] catechismi, ambedue tradotti in greco dotto, l'uno di Lutero, l'altro della Chiesa anglicana: *Κατήχησις Μαρτείνου τοῦ Λουθύρου, ἡ μικρὰ καλουμένη, ἑλληνολατίνη Catechesis Martini Lutheri parva, Graecolatina*, Basilea [1564(?)] [6] e *Κατηχισμὸς ἢ πρώτη παίδευσις τῆς Χριστιανῶν εὐσεβείας, τῇ τε Ἑλλήνων καὶ τῇ Ρωμαίων διαλέκτῳ ἐκδωθεῖσα — Ca-*

[1] Cf. A. CARAYON, *Relations inédites des Missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant au XVIIe siècle*, Poitiers-Paris, 1864, 2 voll., I, p. 21: « Environ l'an 1590, nos Pères s'établirent en l'île de Scio ».

[2] Per avere un'idea di tale attività v. *Vescovadi cattolici della Grecia, I Chios*, del P. Giorgio HOFMANN, in « Orientalia Christiana », aprile 1934, pp. 1-163.

[3] Cf. a più riprese le cit. *Relations inédites des Missions* ecc. di A. CARAYON.

[4] C. AMANDOS, *Τὰ γράμματα εἰς τὴν Χίον κατὰ τὴν Τουρκοκρατίαν*, Pireo 1946, pp. 7-8.

[5] Consultati nella biblioteca Gennadeion di Atene.

[6] Il tit. continua: *postremum recognita. ... Omnia graecolatina, descripta, exposita & edita studio & opera Michaelis Neandri Soraviensis.* Basileae, per Ioannem Oporinum. (S. data, ma segnata a mano dal Gennadios).

techismus, sive prima institutio, disciplinaque pietatis Christianae, graece & latine explicata, Londra 1573 [1].

È evidente che gli ordini cattolici impegnati nelle missioni in Grecia dovessero reagire per portare l'equilibrio oltre che nelle coscienze dei fedeli, anche nel campo dottrinale, estendendo pure in Grecia la lotta contro il pericolo protestante. Un esempio caratteristico è offerto dalla storia allorchè le missioni latine in Grecia potevano ormai disporre dei primi ingegni greci militanti nella fede. All'uscita di *Χριστιανικὴ Κατήχησις* di Zacaria Gherganós [2], Giovanni Matteo Cariofilis replicò con una violenta confutazione stampata nella tipografia della Congregazione de Propaganda Fide [3]. Lo stesso autore d'altronde, scrisse anche una *Ἀποδοκιμασία καὶ κατάκρισις τῆς ἐπ' ὀνόματι Κυρίλλου Πατριάρχου Κων/πόλεως. δοθήσης ὁμολογίας τῆς πίστης εἴτουν ἀπιστίας τῶν καλβινιστῶν* ecc., 1671 [4].

Il primo Seicento è ricco di figure dotate e combattive come il Cariofilis; basta a tal proposito ricordare primo di tutti l'Allaci, per poi passare a Leonardo Filaràs, a Pietro Arcudio, a Neofito Rodinò [5], tutti ingegni che in latino, in greco e spesso in greco volgare sostennero la loro causa: è sufficiente sfogliare le *Apes urbanae* dell'Allaci per convincersi del contributo greco agli spinosi problemi dottrinali del Seicento, entro l'anno 1633, anno in cui questa rubrica bibliografica apparve a Roma.

Molte di queste personalità greche affermate nella Chiesa romana provengono da Chio e sulla loro selezione e preparazione è

[1] Trad. di *Ἰλέρμος Οὐιταχῆρος* (= N. Whitaker). Risulta autore, da una notizia bibliografica ritagliata e incollata sul vol. dal Gennadios, Alexander Nowell.

[2] *Χριστιανικὴ Κατήχησις, εἰς δόξαν τοῦ φιλανθρώπου, Θεοῦ Πατρός, Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος, καὶ τιμὴν βοήθειαντε, τῶν φιλοθέων Ῥωμαίων ἐγράφη ὑπὸ Ζαχαρίου Γεργανοῦ εὐγενοῦς ἐκ τῆς ὑπερφήμου Ἄρτης. Ἐν τῇ Οὐιπτεμβέργῃ ἐν τῇ τοῦ Αὐγούστου Βόρεκ χαλκογραφίᾳ ἐτυπώθη τῷ τῆς θεανθρωπωγονίας* 1622 *ἔτει.* Cf. LEGRAND, *Bibliographie Hellénique, XVII*[e] *siècle,* I, p. 159.

[3] *Ἔλεγχος τῆς ψευδοχριστιανικῆς Κατηχήσεως Ζαχαρίου τοῦ Γεργανοῦ ἀπὸ τὴν Ἄρταν, Refutatio* ecc. *Io. Matthaeo Caryophilo, Archiepiscopo Iconiensi,* Romae Typis & impensis Sc. Congreg. de Prop. Fide. 1631. Esemplare nella Vallicelliana.

[4] Bibl. Vallicelliana.

[5] Sul Rod. v. A. BRUNELLO, *Neofito Rodinò, missionario e scrittore ecclesiastico greco,* in « Bollettino della Badia greca di Grottaferrata », vol. V (1951), pp. 148-171 e 201-224.

sufficiente citare le seguenti righe di una relazione di un missionario francese della Compagnia di Gesù [1]: « Quelques-uns [des petits clercs destinés pour servir à l'église] demandent d'entrer en la Compagnie; ils sont envoyés à Messine ou à Rome pour faire leur Noviciat et continuer leurs études. De là ils retournent à Scio pour régenter, et après avoir régenté trois ans, ils vont faire leurs études de théologie et le troisième an de probation en Italie, à la fin desquels ils retournent encore à Scio pour prêcher, faire des Missions sur les îles de l'archipelage et vacquent aux autres fonctions de la Compagnie; d'où vient que tous les Jésuites qui sont à Scio sont natifs du lieu ».

È evidente che persone in tal modo preparate oltre ad essere esperte in teologia avevano anche degli obblighi di missione, ed è in tal modo che parallelamente alle loro opere di dottrina o di polemica esse attendevano a scrivere o tradurre catechismi in greco volgare, sopratutto ai fini divulgativi della dottrina romana.

Sotto questo aspetto quel che è da rilevare, oltre che dal punto di vista funzionale della Chiesa di Roma anche dal punto di vista della storia letteraria greca, è il contributo dei religiosi greci cattolici alla lingua volgare; infatti i testi catechistici da essi tradotti o scritti, essendo destinati al popolo non istruito alla lingua dotta in genere, erano redatti nella lingua del popolo. Nel primo Seicento si assiste ad una « volgarizzazione » della lingua dei catechismi cattolici in greco e questo indubbiamente costituisce un fattore efficace della forza di penetrazione del cattolicesimo nelle isole greche. Laddove i protestanti in genere e alcuni cattolici ricorsero inopportunamente al greco dotto, aristocratico [2], la Compagnia di Gesù, utilizzando alcuni greci di valore, ottiene talvolta dei risultati nella lingua popolare cui possiamo riconoscere senza esitare pregi d'arte. Da questo punto di vista lo stile volgare più eloquente e più conforme alla natura della lingua popolare greca è quello di Leonardo Filaràs nell'adattamento greco della *Dottrina* del Bellarmino, di cui si avrà occasione di parlare avanti.

(1) CARAYON, *Relations inédites*, cit., p. 21. La relazione è « antérieure à l'année 1657 », al dire dello stesso Carayon.

(2) Basta spesso vedere il nome del traduttore per intendere la ragione della lingua pura: quasi tutti sono non greci. Persino il catechismo del Canisio, di cui si dirà avanti, in lingua dotta, è di uno straniero, P. Giorgio Mayr.

* * *

Prima ancora che nell'Oriente cristiano avessero diffusione tradotti i catechismi del Canisio e del Bellarmino, presso Luigi Zanetti a Roma, nel 1595, esce la *Didascalia Christianiki* (¹), più volte ristampata e di cui si ha notizia dal Legrand (²), dal quale siamo inoltre informati che il traduttore è di Chio.

I catechismi del Canisio (³), benchè editi nell'originale latino assai prima di quelli italiani del Bellarmino, uscirono in traduzione greco-moderna quasi contemporaneamente a questi. Legrand non dà notizia di traduzioni greche dal Canisio. Nella biblioteca Gennadeion di Atene esistono tuttavia le seguenti edizioni, preziose per la loro rarità: *Πέτρου Κανισίου τοῦ τῆς Ἑταιρίας Ἰησοῦ θεολόγου, κατηχισμὸς εἰκονισμένος. Ἐν τῇ Αὐγούστῃ, τῇ τοῦ Αὐτοκράτορος προνομίᾳ*, 1613. L'edizione, di 148 pagine, di mm. 85 × 150, reca a pag. 4 la notizia di una edizione precedente (⁴) da noi non accertata, e nella *Facultas* il nome del traduttore P. Giorgio Mayr (⁵). Di questa opera illustrata pare esista una reimpressione (da edizioni precedenti), o semplicemente pare siano state utilizzate le medesime incisioni, a Praga (⁶).

La medesima traduzione del *Catechismus graecolatinus* precedente figura, in impressione tipografica poco accurata (sbavature

(¹) *Διδασκαλία Χριστιανική*. Didascalia christianiki, istin opian o Didascalos erota, che o mathitis apilogate. Camomeni apo ton patera Jacobon Ledesma tis syntrofias tu Iisu, chie girismeni isto Romaecon dia mesu tu patros Vincentiu tu Castagniola tis omias syntrofias. Roma, per L. Zanetti, 1595.

(²) Mi è stato purtroppo impossibile attingere questa rarissima opera, di cui il Legrand non segnala alcun esemplare. LEGRAND, *Bibl. Hell. XV-XVIe siècles*, II, p. 226.

(³) V. l'ed. crit. *Catechismi latini et germanici* a cura di F. STREICHER, *Pars prima, Catechismi latini*, Roma, Univ. Pont. Gregoriana, 1933.

(⁴) *« ...διόπερ ἐλπίζω τοῖς μὲν ἄλλοις ἀλλαχοῦ μαθηταῖς, τοῖς δὲ κὰν αὐτῇ τῇ Ἑλλάδι εἰς τὰ τῆς Ἑταιρίας ἡμῶν διδασκαλεῖα νῦν φοιτῶσι τὴν τοῦδε βιβλιδίου νέαν ἔκδοσιν εὐπρόσδεκτον γενήσεται »*.

(⁵) « ...potestatem facio edendi Catechismum nostri R. P. Petri Canisii, antehac à P. Georgio Mayr è Latino graece redditū, nunc vero eiusdam operā Imaginibus expressum ».

(⁶) « Ce sont probablement les mêmes bois qui figurent dans l'édition de cette édition grecque, Pragae 1612 pet. in-8º », notizia in J.-Ch. BRUNET, *Manuel du libraire*, ed. fototipica Berlino 1922, vol. I, p. 1543.

di inchiostro, occhi pieni, registro impreciso ecc.) in una edizione sprovvista di frontespizio, rilegata ciononondimeno in legatura dell'epoca con altre opere greco-latine i cui anni di pubblicazione sono 1613 (Monaco) e 1606 (Inglostad). Testo latino e traduzione greca a fronte occupano 88 pagg. di mm. 75×120.

Lo spirito nuovo dei catechismi del Bellarmino trovò anche traduttori adeguati. Il Bellarmino, che aveva dimostrato il suo interesse per i greci proteggendoli e difendendo il matrimonio ortodosso dei greci ([1]), s'interessò certo fattivamente anche delle traduzioni delle sue opere in greco moderno. Il Bellarmino fu amato al punto che accanto ad una traduzione greca della sua *Ascensio mentis ad Deum* ([2]) eseguita da un greco, Giorgio Bustronio, vi fu una di un religioso francese, Benoît Crédo ([3]), stabilito in Grecia.

Altrettanto avvenne dei suoi catechismi. Nel 1602 esce la sua *Dottrina Cristiana breve* in traduzione greca in caratteri greci e in caratteri latini, in pagine di tre colonne. Si tratta di una edizione di cui Legrand lamenta di non aver potuto avere dei dati precisi e che egli, con l'appoggio dell'Allaci ([4]), attribuisce al Cariofilis. Il triplice titolo è: *Dottrina cristiana breve*, *Διδασκαλία Κριστιανικὴ Σύντομος, ἤγουν εἴσε κοντολογίαν*, *Dhidascalia christianiki Syntomos, ighun isè condologhian* ([5]).

([1]) Cf. G. Hofmann, *Il Beato Bellarmino e gli orientali*, in « Orientalia Christiana », VIII (1927), 6, pp. 266-272.

([2]) *Περὶ ἀναβάσεως τοῦ νοῦ εἰς τὸν Θεὸν διὰ μέσου τοῦ κλίμακος τῶν κτισμάτων... μεταγλωττισμένον εἰς τὴν κοινὴν γλῶσσαν τῶν Ρωμαίων παρὰ τοῦ πατρὸς Γεωργίου τοῦ Βουστρονίου ἱερέως τῆς συντροφίας τοῦ Ἰησοῦ*. S. Congr. de Prop. Fide, 1637. Esemplari visti: Vallicelliana, Gennadeion.

([3]) Cf. l'articolo del P. S. Salaville, *Une traduction grecque de la Philothée*, in « Mélanges O. et M. Merlier », III, Atene 1957, p. 175.

([4]) L'Allaci infatti nell'elenco delle opere di G. M. Cariofilis, al n. 10 cita una « Doctrinam Christianam Bellarminij. Romae apud Zanettum in-8º », p. 162 di *Apes urbanae*, Roma 1633.

([5]) Data la rarità dell'opera, (consultata nel Gennadeion, Atene), e la mancata registrazione del Legrand, riporto qui il titolo completo italiano e greco (alf. lat.) trascurando la colonna mediana in greco caratteri gr.: « *Dottrina cristiana breve*. Composta per ordine di Nostro Signore Papa Clemente VIII. Dal Reverendo Padre Roberto Bellarmino Sacerdote della Compagnia di Giesu. Adesso Cardinale di Santa Chiesa del Titolo di Santa Maria in Via. / Rivista & approvata dalla Congregazione della Riforma, à fine che tolta via la varietà de i modi d'insegnare, si renda uniforme, & più facile questo santo essercitio d'istruire le persone idiote, & i fanciulli nelle cose della nostra Santissima Fede. La quale

La medesima *Dottrina cristiana breve*, senza nome d'autore e tradotta (non vi figura tuttavia neanche il nome del traduttore) esce nella stamperia della Sacra Congregazione de Propaganda Fide nel 1628 con testo a fronte [1]. Dello stesso opuscolo ho preso visione [2] d'un'edizione del 1637, dall'identico titolo, di 95 pagg. (mm. 70×140). Un'edizione posteriore, del 1671, di uguale formato reca soltanto la traduzione greca. Quest'ultima edizione [3], nel frontespizio e nell'imprimatur reca notizie che non lasciano intendere la provenienza e l'autore dell'opera. Nell'imprimatur Petrus Arcudius afferma semplicemente: « legi praedictam brevem Doctrinam idiomate trito & vulgari scriptam & approbavi ».

Nonostante non figuri il nome del traduttore, da un confronto con l'edizione 1602 attribuita al Cariofilis, risulta che i traduttori non coincidono, senza con ciò poter affermare che l'una o l'altra versione sia superiore per pregi linguistici e formali.

Evidentemente la *Dottrina cristiana breve perchè si possa imparare a memoria* del Bellarmino era indicata ai fini divulgativi assai più della *Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana per uso di quelli che insegnano ai fanciulli e alle persone semplici* dello stesso, ugualmente tradotta in greco. Si tratta della traduzione di

---

d'ordine dell'istesso Sommo Pontefice, & ad instantia del Reverendissimo Monsignor Giorgio Perpiniano Vescovo di Tine & Micone, è stata tradotta, & stampata in lingua greca Volgare commune per intelligenza & beneficio delli populi di quei paesi. // *Dhidhaschalia Christianiki* Syntomos, ighun isè condologhian. Synthesméni (mè horismòn tù Dhespotimas Papa Clementi Ogdhou.) apò tòn timiótatou Patéra Roberton Bellarminon Hierea tis Syntrofiás tù IHSV. Chè tóra Cardinalis tìs haghias Ecclisías, tù Títlu tis haghias Marias in Via. / Xanavlepiméni chè apodhechoméni apò tin Synaxin tìs Rifórmas, dhià telos chè scopón hóti nà evghalthì hi polytroposyni tù dhiximátu tis, chè nà ghéni monótypon, chè écolon etúto tò hághion érghon, ià nà dhictomen tòn ághricon anthrópou, chè tòn pedhiòn tà prámata tìs haghiotátis mas pistis. hi hopia mè horismon tù aftù Acru Archierèos, chè isè sitima tù edhesimotátu kyríu Gheorghíu Perpinianù Episcópu Tinos che Míconos, emetaghyristi, che estamparísti isè glóssan Roméchin chinìn, pesemeni dhià eghrichisin chè ófelos tù laù echinòn tòn tópon ». 44 pagg., mm. 150×210.

[1] *Dottrina Christiana. Διδασκαλία Χριστιανικὴ ὀρθόδοξη. Εἰς κοντολογίαν. Διὰ κοινὴν ὠφέλειαν.* In Roma, Nella Stampa della Sacra Congregazione de Propaganda Fide, MDCXXVIII. Da Legrand, *Bibl. Hell. XVII s.*, I, p. 257.

[2] Nella bibl. Gennadeion.

[3] Esemplare nella bibl. Vallicelliana.

Leonardo Filaràs cui abbiamo già alluso: *Dottrina cristiana di Bellarmino, Διδασκαλία Χριστιανική, τῆς ἁγίας τοῦ Θεοῦ Ρωμαϊκῆς καὶ καθολικῆς Ἐκκλησίας.* È significativo che questa traduzione sia « *εἰς μερικοὺς τόπους ἐξηγημένη πρὸς τὴν τάξιν καὶ τὴν συνήθειαν τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας* » [1], come specificato nel titolo stesso, poichè anche qui si potrebbe intravedere l'azione liberale del Bellarmino, pronto ad appianare le difficoltà non sostanziali. Il Filaràs fu tanto fiero dell'opera di adattamento che più tardi, trasferitosi a Parigi, considerando sua proprietà la Dottrina del Bellarmino così adattata, ne appronta una traduzione dal greco in latino: *Διδασκαλία Χριστιανική, Ἐξηγημένη ἄλλοτε εἰς κοινὴν ῥωμαίκην γλῶσσαν. Καὶ τώρα γυρισμένη εἰς λατινικὴν φράσιν ἀπὸ τὸν Λ. Β. τὸν Ἀθηναῖον, Doctrina christiana, graeco vulgari idiomate alias tractata nunc vero latinis literis mandata. Per L. V. Atheniensem. Lutetiae Parisiorum, Sumptibus Societatis typographicae Librorum Officij Ecclesiastici Iussu Regis constitutae.* MDCXXXIII [2]. Il Filaràs non indugia a dedicare l'opera, dalla quale è assente il nome del Bellarmino, al cardinale Richelieu.

* * *

Per ovvie ragioni le *dottrine* più diffuse e stampate furono, anche nel periodo in esame, le *brevi*, poichè esse rispondevano a esigenze didattiche più comuni e frequenti. Nell'Oriente greco, dove il dogma cattolico penetrava in quel secolo istruendo e insegnando gli elementi essenziali della fede, nascevano, a seconda delle necessità, anche dottrine brevi che non erano destinate ad una più ampia notorietà. Non è escluso, a tal proposito, che la dottrina pubblicata qui di seguito appartenga a questa categoria dato che essa non risulta edita, e da vari indizi sembra fatta per uso proprio dell'autore.

Com'è da aspettarsi dalla natura obbligata dell'opera, il nostro ms. non presenta singolarità contenutistiche. Cionondimeno è proficuo investigare le sue fonti, per quanto ciò è possibile, con-

[1] Romae, Typis S. Congr. Prop. Fide, 1637. Opera conservata in più esemplari: visti Vaticana, Vallicelliana, Gennadeion. La prima ed., ai sensi della *Bibl. Hell.* del Legrand, è stata stampata da B. Zanetto a Roma nel 1616.

[2] Op. rarissima. Gennadeion.

frontandolo con le due brevi dottrine menzionate, quella del Canisio e quella del Bellarmino, alle quali è legato per funzione, impostazione e dimensione.

Il catechismo ms. sviluppa il suo contenuto nel seguente ordine: « Tu onomatos tu ghristianu, Tu stavru, Xedhialinisi tu pater imon, Ghere ghegharitomeni, Xedhialinisi tu pistevo, I xedialinisi ton epta mistirion tis ecclisias, I Xedhialinisi ton dhecha orismon tu theu, I Xedhialinisi ton orismon tis Ecclisias, I Xedhialinisi ton epta amartion thanatissimon, I Xedhialinisi ton efta Charismaton tu agiu pnevmatos, I xedhialinisi ton ergon tis eleimosinis somatichon ghie Pnevmatichon, I Xedhialinisi ton areton ton theologichon, I Xedhialinisi ton areton ton ginglimeon, I Xedhialinisi ton efta areton andi tes efta amarties thanatissimes I Xedhialinisi ton pende chritirion tu chormiu, Xedhialinisi tu gheretismu ighu ghere Vasilisa ».

Tuttavia l'ordine del contenuto così come esso si presenta nei fogli ms. del cod. vatic. non è necessariamente quello voluto dall'autore ma quello di colui che ha riunito i fogli nel codice stesso. Infatti non v'è alcuna numerazione delle pagine del ms.; inoltre alcuni capitoli cominciano sul recto di un foglio nuovo e alla fine portano la parola *Telos*. Per tali ragioni si può esser certi che nell'intenzione dell'autore la *Xedhialinisi tu pistevo*, precedeva quella del *pater imon* e del *Ghere ghegharitomeni*, come avviene nei catechismi del Canisio e del Bellarmino, e come è corretto da un punto di vista metodologico.

Il confronto è più proficuo se condotto sui singoli passi, sulla formulazione delle domande e delle risposte.

Prendiamo ad esempio la spiegazione della preghiera dominica (*pater imon*: ms.; *Δεσποτικὴ προσευχή*: Bellarmino-Cariofilis, 1602, p. 18). Anzi tutto l'autore nostro non imposta tale preghiera parlando della speranza, come fanno il Canisio e il Bellarmino. Tuttavia nell'analisi dei *sitimata* (1) l'autore segue da vicino il Canisio, anche in particolari come nella *petitio* sesta in merito alla quale il

(1) Così il ms.; *petitio*, Canisio, tradotto *αἴτημα* da Mayr; *τὸ πρῶτον ὁποῦ ζητοῦμεν* Bellarm.-An. 1637; *ζήτημα* Bellarm.-Cariof., 1602, che traslittera in *sitima*. Oggi la parola non ha più il significato di « richiesta, petitione », che le attribuisce A. SOMAVERA, *Tesoro della lingua italiana e greca volgare*, Parigi 1709, ma quello di *questione*, etimologicamente così

ms. dice: « Situmen na voithitume apu tin dhunamin theotichin istus pirasmus apu eghomen apu to dhiavolo apu to chosmo ghie apu tin sarcha » mentre il Canisio-Mayr (1613) reca: « *Τὸν κόσμον, τὴν σάρκα, καὶ τὸν δαίμονα* », inesistenti in altri catechismi come ad esempio quello del Bellarmino.

Nel capitolo dedicato al *Ghere ghegaritomeni* ci rendiamo conto che l'autore ha ignorato del tutto il Bellarmino, e nella successiva *Xedhialinisi* [1] *tu pistevo* segue alla lettera le spiegazioni del Canisio, ampliando l'originale in alcuni punti per renderlo più chiaro ai fedeli, e condensandolo in altri. Lì dove l'autore vuol essere fedele al testo latino del Canisio il discorso riesce impacciato. Tuttavia alcune espressioni assumono una vera veste popolare, come lì dove il Canisio nella traduzione Mayr dice « *καίπερ ἀμνὸς ἄμωμος* » il ms. reca « as iton achachos ghie achrimatistos », e il « *φοβερῶς κρινῶν* » diventa « foverotromo chrisimio ». La fine del capitolo tuttavia si allontana totalmente dal testo del Canisio.

Il capitolo dedicato ai sacramenti è interessante. Nella definizione stessa del *mistirion* l'autore sembra estremamente semplificare la nozione: « Ene ena simadi exoten, tis gharis esoten, ghie aoratis, apu o theos odiachino pembi istin psighin, dhiatameno apu to ghristo ogia imon iatria andi tis amartias ». Trascrivo la traduzione Mayr del relativo passo del Canisio per lasciar intendere a che punto il nostro è stato pericolosamente breve: « *Τὸ τῆς ἀοράτου χάριτος σύμβολον ὁρατόν, εἰς ἁγιασμὸν ἡμῶν, θεοπαράδοτον. Ἄλλο μὲν γὰρ τὸ ἐν μυστηρίῳ ὁρώμενον, ἄλλο τὸ λαμβανόμενόν ἐστι. Τὸ σύμβολον μὲν τὸ ἔξω ὁρῶμεν, τὴν δὲ κρυφαίαν καὶ πνευματικὴν χάριν, τὴν τοῦ μυστηρίου Ἀποτέλεσμα καλουμένην, λαμβάνομεν* ». Sempre nello stesso capitolo, a proposito dell'estrema unzione (*agion éleos*: ms.), abbiamo la definizione: « Ene ena mistirio odia to opio simbatundhe tes amarties singnomes ghie tes apolipes thanatissimes ghie dhudhete ghari ghie dhinami ton arostimenon andi tus pirasmus ghie priches tu thanatu achomi tu chormiu i igià anene ogia chalo ». A che punto l'ultima parte del periodo sia poco chiara si intende da un confronto di essa con il Canisio-Mayr (« . . . *καὶ τὰ σώματα, ἐὰν οὕτω συμφέρει, ἀναῤῥωθῆναι* »), e

[1] *Xedhialinisi*, spiegazione, vocabolo non incontrato altrove, ma vicino a *ξεδιάλυσις*, *xedhiálysis* ricorrente in Bellarm.-Cariof. 1602; Bellarm.-An. 1637 ha *ἐξήγησις*.

meglio con Bellarm.-Anonimo, 1637, (« καὶ βοηθᾷ ἀκόμη διὰ τὴν ὑγείαν τοῦ κορμιοῦ, ἄν εἶναι ὠφέλιμη πρὸς σωτηρίαν τῆς ψυχῆς »).

Nel trattare i Comandamenti (*I Xedhialinisi ton dhecha orismon tu Theu*) (1) il codice si allontana dalle *Dottrine* del Canisio e del Bellarmino. Nella *Xedhialinisi ton orismon tis Ecclisias*, la seconda parte non trova riscontro né in Canisio né in Bellarmino; vi mancano ugualmente le spiegazioni sui peccati mortali, le definizioni delle sette virtù e la *Xedhialinisi ton pende chritirion tu chormiu*, tutti argomenti presenti nel codice. Ugualmente non è trattata nelle due celebri *Dottrine* la *Xedhialinisi tu gheretismu ighu ghere Vasilisa*, inserito invece nel codice a chiusura dell'istruzione catechistica (2).

È opportuno proseguire il confronto intrapreso anche oltre il contenuto concettuale ed il metodo espositivo tra il nostro codice e i catechismi editi, esaminando comparativamente anche la terminologia. Risulterà, come ci si può render conto, che l'autore del codice, davanti alla precisa ed elaborata terminologia in latino (ed eventualmente anche quella in greco dotto) si sente disarmato nell'uso del volgare.

Nella tavola seguente, esemplificativa, precede il codice (colonna A), seguono Canisio-Mayr (B), Bellarmino-Cariofilis (C), Bellarmino-Anonimo, 1637 (D):

A	B	C	D
vaptisma	βαπτισμὸς	βάπτισμα	βάπτισμα
ghrisma	σφραγισμὸς	χρίσμα	χρίσμα
eugaristia	εὐχαριστία	εὐχαριστία, κοινωνία	εὐχαριστία
xemologia	μετάνοια	μετανόησις	μετάνοια
agion eleon	τελευταία χρῖσις	ἅγιον ἔλαιον	εὐχέλαιον
papadichi	χειροτονία	χειροτονία	ἱερωσύνη
gamos	συζυγία	γάμος, ὑπανδρεία	γάμος
amartia thanatissimi	—	θανάσιμα σφάλματα	κεφαλικαῖς ἁμαρτίες
iperifania	ὑπερηφανία	ὑπερηφανία	μεγαλεῖον
acrivia	πλεονεξία	φιλαργυρία, ἀκρίβεια	φιλαργυρία

(1) *Orismon*, come in Bellarm.-Cariof., ὁρισμός; in Canisio-Mayr invece e in Bellarm.-Anon. abbiamo ἐντολή.

(2) Tale preghiera, invero, è compresa, senza commento, a chiusura del libro, in Bellarm.-Cariof. 1602.

asotia	*ἀσέλγεια*	*πορνεία*	*πορνεία*
polifagia	*γαστριμανία*	*λαιμαργία, λειξία*	*λαιμαργία*
apsothimia	*ὀργὴ*	*ὀργή, θυμός*	*ὀργή*
zilia	*φθόνος*	*ζηλία*	*ζήλια*
argia	*ἀκηδία*	*ὀκνία*	*ὀκνηρία*
nus	—	*σύνεσις, νοῦς*	*σύνεσις*
dhinamis	—	*ἀνδρεία, δύναμις*	*ἀνδρεία*
epistimi	—	*γνῶσις*	*γνῶσις*
lipisi	—	*εὐσέβεια, σπλάγχνος*	*εὐσέβεια*

Prima di procedere alle conclusioni autorizzate dal confronto siamo portati a deplorare l'irreperibilità di una qualsiasi edizione della *Dottrina* di Ledesma-Castagnola che per la data (1595), il carattere linguistico (Vincentios Castagnola è di Chio e ha tradotto in greco a caratteri latini) avrebbe potuto condurci a considerazioni rilevanti.

Ritornando al confronto, l'autore nostro, nel redigere il suo catechismo non ha tenuto nullamente conto della *Dottrina breve* del Bellarmino, né in traduzione greca volgare né nell'originale italiano, e solo in alcuni punti è ricorso a quella del Canisio. Questa constatazione può condurre ad una importante considerazione; tenuto conto, infatti, che nessun religioso avrebbe intrapreso la redazione di un catechismo senza attenersi ai grandi modelli, e tenuto conto che la *Dottrina cristiana breve* del Bellarmino presto divenne un modello preferito sopratutto per i traduttori in greco volgare (del Canisio abbiamo la sola traduzione in greco dotto), si può forse dedurre che tale *Dottrina* del Bellarmino non esisteva ancora in italiano (e tanto meno in greco) quando il nostro scrisse in greco volgare la sua. Mutando in date questa considerazione si ha che la nostra dottrina è anteriore al 1597, data di pubblicazione della Dottrina del Bellarmino nel suo originale italiano. Prima del 1597 l'unico modello autorevole era quello del Canisio e di esso s'è a più riprese valso il nostro, tenendo conto della edizione latina (1).

Evidentemente, sebbene alla luce di tali elementi la nostra intuizione sembra corretta, all'emergere di altri eventuali elementi

(1) Le parti del Canisio tradotte dal nostro sono assai più vicine al testo originale che non alla trad. del Mayr, della quale, dopo tutto, il nostro avrebbe potuto anche valersi per la terminologia.

la data *ante quam* potrebbe essere spostata, ma comunque di non molto.

Ritornando alla stesura del nostro catechismo, il fatto che esso è scritto in « francochiotica », in greco a caratteri latini, non ci illumina molto sulla ragione della sua esistenza. In tale scrittura e da un nativo di Chio (V. Castagnola) è la traduzione di Ledesma; nella medesima scrittura è Bell.-Cariofilis (dove però il fatto che esistono due colonne in greco, una nell'alfabeto greco e una nell'alfabeto latino, non rischiara di molto la situazione); e tale tradizione sopravvive per arrivare fino al secolo scorso (1). E non va certo dimenticato che una delle opere principali del teatro cretese, *Erofili*, è stata pubblicata nel 1637 da un manoscritto in alfabeto latino (2).

Esaminando tuttavia attentamente la scrittura in caratteri latini del manoscritto si constata che oltre la resa usuale di alcuni suoni greci con lettere latine conformemente alla fonetica italiana (3), il nostro autore ha molte incertezze nella trascrizione e nella traslitterazione. Nella resa della lettera K greca ora scrive *teghna* (*τέκνα*), *gholasi* (*κόλασιν*), ora *chala* (*καλά*) e *sarcha* (*σάρκα*) con la *h* interposta inspiegabile e inutile qui (la *h* è usata di solito dopo la *g* e *c* o per conservare il suono *K* davanti a *e* e *i*, o per rendere i suoni *γ* e *χ* greci). Il *καὶ* è scritto ora *ghe* ora *ghie*.

Tali incertezze di scrittura (cui si aggiungono incertezze come l'uso indifferente di *ine* e *ene*, *lesici* e *lesi tes*, *epenus e péneses*), mostrano una persona che non ha grande dimestichezza con la lingua greca in genere e in particolare con quella volgare.

Infatti la lingua stessa del codice, che è di intonazione nettamente demotica, in alcuni punti cede a formule dotte, sebbene ciò avvenga quando l'autore sembra avere in mente alcune frasi già fatte (p. es.: « anagorevon ghie dhidhaschon tin aftu dhidhaschalian »).

(1) Notizia di opere catechistiche in greco-alfabeto latino ci dà, anche se in modo incompleto, L. MISSIR, *Un problema neogreco*, « Bollettino della Badia greca di Grottaferrata », XII (1958), pp. 45-61. Del 1955 (25.XII) è E. DALLEGGIO, *Φραγκοχιώτικα βιβλία*, *« Καθολική »* n. 4, che ne cita alcune.

(2) Cfr. LEGRAND, *Bibl. Hell. XVII s.*, I, pp. 358-9.

(3) Come quasi sempre avviene nei francochiotica. Non mi risulta che esista greco scritto in alfabeto latino conformemente alla fonetica della lingua francese, ad es.

La medesima scarsa conoscenza che l'autore dimostra nelle espressioni dotte (egli dice, ad es. *is tin paronda zoin*) egli non può celarla neanche nella lingua volgare: la sintassi è un po' disordinata (tanto diversa da quella sciolta del Cariofilis e del Filaràs traduttori) e la precisione lessicale non è adeguata alle esigenze del contenuto.

Va però subito aggiunto che, a dispetto di tali imperfezioni, la stesura del catechismo rappresenta, se non certo una testimonianza esemplare della prosa volgare di qualche pretesa nel periodo a cavallo tra i secoli XVI e XVII (questo onore va se mai riservato ai ricordati Cariofilis e Filaràs), rappresenta almeno un documento importante agli effetti della lingua volgare parlata correntemente: il catechismo, destinato a essere compreso e imparato a memoria da persone di scarsa preparazione sia per educazione che per età, rispecchia fedelmente le condizioni linguistiche reali della lingua non letteraria parlata comunemente.

Dal punto di vista fonetico il codice presenta la singolarità della forma verbale *fovumesta, thimumesta, simadevgomesta, namesta* ecc., forma che precede la attuale volgare *-αστε* e segna il primo metaplasma dopo la desinenza classica *-εθα* (1).

Per quel che riguarda le espressioni popolari, il testo, che per molti aspetti si può attribuire ad un non greco, è pieno di un modo caratteristico del greco volgare, che si incontra frequentemente anche nei canti popolari, secondo cui si ripete lo stesso significato con un vocabolo diverso. Si ha: *to mistirio ghie to chrifo, i metalambasi ghie chinonisi, grigorian gi vigilian, ghrima gi i amartia,* come pure *toses fores ghie idici pollachis, anti gi oxo tu nomu;* lo stesso avviene anche per i verbi: *ta paragilen ghie orisenda, parachalumeti ghe ichetevometi.*

Esaminando rapidamente, nel tesoro lessicale del codice, i vocaboli più significativi e orientativi, che potrebbero vale a dire aiutare la localizzazione della parlata, abbiamo una serie di vocaboli noti anche da altri testi e spiegati spesso anche dal Somavera (2); alcuni altri invece a mala pena si riscontrano nello sche-

(1) Sul procedimento *μεθα* > *μεστα* cfr. PERNOT, *Phonétique des parlers de Chio*, Parigi 1907, II, p. 260. Si tenga presente che in Omero abbiamo *-μεσθα*, da confrontare, dopo la scoperta dell'ittito, con la prima pers. mediopassiva plurale ittita *-wasta*.

(2) ALESSIO DA SOMAVERA, *Θησαυρὸς τῆς Ρωμαίκης καὶ τῆς Φράγκικης γλώσσας Tesoro della lingua italiana e greca volgare*, Parigi 1709.

dario del grande dizionario storico in preparazione presso l'Accademia di Atene:

agapiteri, Somavera «*amabile*», idem Diz. st. Acc.; *achrivia*, Diz. st. Acc. reca es. Plutarco nel senso di *avarizia*, oggi Creta, Lesbo, Licia; *anasivali* da ἀναθιβάλλω, *narrare*, Erotocritos, v. glossario ed. Xanthudhidhis; *apsothimià*, Som. «*colera grande*»; *argia*, Diz. st. Acc., *pigrizia*; *chachorisichia*, Som. *κακοῤῥιζοικιά*, «*disgratia sventura, sciagura*» ecc.; *ghrimatistume*, da *κριματίζω* Som., *peccare*; *metalambasi*, Som., *comunione*, archivio Diz. st. Acc. scheda Asia Min., Samotracia; *monataru*, Erotocritos *μονιτάρου*, v. glossario ed. Xanthudhidhis, *del tutto, definitivamente*; *prothimera*, *volentieri*, Erotocritos, gloss. ed. Xanthudhidhis., oggi Creta (archiv. diz. stor. Acc.); *sarchosis*, Som. «*incarnatione*»; *theoticha*, agg., Som. «*divino*».

Ricapitolando i dati raccolti finora noi sappiamo che il catechismo in questione è stato scritto in greco volgare nell'area dell'Egeo, da persona che, tenendoci alle evidenze, non era greca (1), e che destinava lo scritto alla propria lettura (2), probabilmente durante l'insegnamento; la data di redazione è compresa nell'ultimo decennio del XVI sec.

Nelle seguenti pagine diamo alcuni passi del catechismo, in attesa di poterlo pubblicare integralmente, con tutto il necessario apparato.

MARIO VITTI

APPENDICE

[Le seguenti pagine costituiscono gli ultimi tre capitoli del catechismo greco in caratteri latini compreso nei ff. 242r-254v del codice vaticano greco n. 1902. Nel copiarle abbiamo osservato scrupolosamente la grafia originale. Nella trascrizione invece in caratteri greci, abbiamo corretto la punteggiatura al fine di rendere più chiaro il testo. L'ortografia seguita è quella in uso oggi per il greco volgare, dato che il testo, nel suo complesso, è nettamente popolare.

Le domande e le risposte sono contrassegnate rispettivamente con *E* e *P* nell'originale: *Enoritis* e *Pedhi*, come spiega il ms. al principio].

(1) Più probabile che si trattasse di un italiano.

(2) L'A. non scrive mai in extenso le preghiere, i Comandamenti; si contenta di segnare solo l'inizio affidando il resto alla sua memoria.

(f. 253r, r. 10) I Xedhialinisi ton efta areton andi tes efta amarties thanatissimes

E. Pies alles aretes xeparmenes avrischnunde oxo apo tes tesseres protes legomenes P. Efta aretes anti tes efta amarties metis opies, aftes amarties abodhisunte E. Pies ine? P. Tapinosini andi tin iperifanian ev-
5 splaghnosini andi tin achrivian (filargirian) sofrosini andi tin asotian Apomoni andi tin apsothimian Nistia andi tin polifagian Agapi tu omiu andi tin Zilian Prothimia anti tin argian. E. Ti ene i tapinosini? P. Ene mia areti odia tin opian o anthropos chatovanete ton megaliterondu ghie is ghria ton isiondu ghie michroterondu sitharrondhas para isto theo mono.
10 E. Ti ene i evsplaghnosini? P. Ene mia areti odia tin opian taghticha ghie logicha xodhiasete to pramma. E. Ti ene isofrosini? P. Ene mia areti metin opian chataponume ghie chratume ta perisia pethimia tis sarchas

E. Ti ene i Apamoni? P. ene mia areti odia tin opian me irini esoten ipo-
15 menomen tes adhichies ghie pirasmus giagapi tu theu: || E. Ti ene i nistia? (f. 253v)
P. ene mia areti metin opian chataponumen to perisio pethimio tu faitu ghie tu piotu.

E. Ti ene i agapi tu omiu P. ene mia areti metin opian pethimume tu omiumas oti chalo ithelamen emis, ghie chachofenetemas to chachodu
20 osaghie to dhicomas.

E. Ti ene iprothimia i pnevmatichi? P. Ene mia areti me tin opian efchola ghie prothimerà chamnomen ta erga ta pnevmaticha istin dhoxan tu theu ghie imon sotiria:

I Xedhialinisi ton pende chritirion: tu chormiù:

25 E. Posa ine ta chritiria tu chormiù?

P. Pende igu na idhi, n'achui, na miristi. na dochimasi Na gixi

E. Pos prepi na taghomen

P. Panda se chalo chataponundes ta ghie eghondas ta logichá ghie chata ton nomon tu theu iston opion tin vlepisin, panda prepi na inesta
30 dhosmeni giati ine ta paratiria apu benusin iamarties istin psighin ghie ogiaftes o thanatos.

(f. 254r) Xedhialinissi tu gheretismu ighu ghere Vasilisa

E. Ogia na xeteliosome oti chianipame, pemu dhe xevris allon ena gheretismo tis theotoghos oxo apu to ghere ghie gharitomeni Maria

35 P. Neschie afendi ghie xevroti ghie lesi to ghere vasilisa

E. Peto

P. Ghere vasilisa mitera tu eleu zoi glichitita ghie elpidha imon ghere ecc.[a]

E. Idha singhratiete is tuto to gheretismo?

40 P. Tessera prammata prota me *ligi* conclusio

Proto ena gheretismo tis dhoxotatis parthenos olo agapi ghie peneses Dheftero mia dhigisi ton taleporion imon oli lipisi ghie evsevia Trito zitume tis voithia istin paronda zoin Tetarto zitume tin presvian isto ghero tu thanatu ghie ogia na paralavome tin sotirian.

45 E. Xedialinise to proto meros.

P. Isto proto prosfevgondes pros tin miteran tu theu osa istin filaxin

Ἡ ξεδιαλύνηση τῶν ἑφτὰ ἀρετῶν ἀντὶ τὲς ἑφτὰ ἁμαρτίες θανατήσιμες.

Ε. Ποιὲς ἄλλες ἀρετὲς ξεπαρμένες αὑρίσκνουνται ὄξω ἀπὸ τὲς τέσσερες πρῶτες λεγόμενες; Π. Ἑφτὰ ἀρετὲς ἀντὶ τὲς ἑφτὰ ἁμαρτίες μὲ τὶς ὁποῖες αὐτὲς ἁμαρτίες ἀμποδίζουνται. Ε. Ποιὲς εἶναι; Π. Ταπεινοσύνη ἀντὶ τὴν ὑπερηφάνειαν, εὐσπλαχνοσύνη ἀντὶ τὴν ἀκρίβειαν (φιλαργυρίαν), σωφροσύνη ἀντὶ τὴν ἀσωτίαν, ἀπομονὴ ἀντὶ τὴν ἀψοθυμίαν, νηστεία ἀντὶ τὴν πολυφαγίαν, ἀγάπη τοῦ ὁμοίου ἀντὶ τὴν ζήλειαν, προθυμία ἀντὶ τὴν ἀργίαν. Ε. Τὶ ἔναι ἡ ταπεινοσύνη; Π. Ἔναι μία ἀρετὴ ὀδιὰ τὴν ὁποίαν ὁ ἄνθρωπος κατωβάνεται τὸν μεγαλείτερόν του και εἰς χρήα τὸν ἴσιόν του καὶ μικρότερόν του συνθαρρῶντας παρὰ εἰς τὸ Θεὸ μόνο. Ε. Τὶ ἔναι ἡ εὐσπλαχνοσύνη; Π. Ἔναι μία ἀρετὴ ὀδιὰ τὴν ὁποίαν ταχτικὰ καὶ λογικὰ 'ξοδιάζεται τὸ πράμμα. Ε. Τὶ ἔναι ἡ σωφροσύνη; Π. Ἔναι μία ἀρετὴ μὲ τὴν ὁποίαν καταπονοῦμε καὶ κρατοῦμε τὰ περίσσια πεθυμιὰ τῆς σάρκας.

Ε. Τὶ ἔναι ἡ ἀπομονή; Π. Ἔναι μία ἀρετὴ ὀδιὰ τὴν ὁποίαν μὲ εἰρήνη ἔσωθεν ὑπομένομεν τὲς ἀδικίες καὶ πειρασμοὺς γι' ἀγάπη τοῦ Θεοῦ. || *Ε. Τὶ ἔναι ἡ νηστεία;* (f. 253v)

Π. Ἔναι μία ἀρετὴ μὲ τὴν ὁποίαν καταπονοῦμεν τὸ περίσσιο πεθυμιὸ τοῦ φαητοῦ καὶ τοῦ πιοτοῦ.

Ε. Τὶ ἔναι ἡ ἀγάπη τοῦ ὁμοίου; Π. Ἔναι μία ἀρετὴ μὲ τὴν ὁποίαν πεθυμοῦμε τοῦ ὁμοίου μας ὅτι καλὸ ἠθέλαμεν ἐμεῖς, καὶ κακοφαίνεταί μας τὸ κακό του ὡσὰ καὶ τὸ δικό μας.

Ε. Τὶ ἔναι ἡ προθυμία ἡ πνευματική; Π. Ἔναι μία ἀρετὴ μὲ τὴν ὁποίαν εὔκολα καὶ προθυμερὰ κάμνομεν τὰ ἔργα τὰ πνευματικὰ εἰς τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ καὶ ἡμῶν σωτηρία.

Ἡ ξεδιαλύνηση τῶν πέντε κριτηρίων τοῦ κορμιοῦ.

Ε. Πόσα εἶναι τὰ κριτήρια τοῦ κορμιοῦ;

Π. Πέντε, ἤγου νὰ ἰδῆ, ν' ἀκούῃ, νὰ μυριστῆ, νὰ δοκιμάσῃ, νὰ 'γγίξῃ.

Ε. Πῶς πρέπει νὰ τἄχωμεν;

Π. Πάντα σὲ καλὸ, καταπονοῦντες τα καὶ ἔχοντάς τα λογικὰ καὶ κατὰ τὸν νόμον τοῦ Θεοῦ, εἰς τὸν ὁποῖον τὴν βλέπησην πάντα πρέπει νὰ εἴμεστα δοσμένοι, γιατὶ εἶναι τὰ παραθύρια ἀποὺ μπαίνουσιν οἱ ἁμαρτίες εἰς τὴν ψυχὴν καὶ ὀγι' αὐτὲς ὁ θάνατος.

Ξεδιαλύνηση τοῦ χαιρετισμοῦ ἤγου χαῖρε Βασίλισσα. (f. 254r)

Ε. 'Ογιὰ νὰ ξετελειώσωμε ὅτι κι' ἂν εἴπαμε, πέ μου, δὲ ξεύρεις ἄλλον ἕνα χαιρετισμὸ τῆς Θεοτόκος ὄξω ἀποὺ τὸ «Χαῖρε κεχαριτωμένη Μαρία»;

Π. Ναῖσκε, ἀφέντη, καὶ ξεύρω τη, καὶ λέσι το «Χαῖρε Βασίλισσα».

Ε. Πέ το.

Π. «Χαῖρε Βασίλισσα, μητέρα τοῦ ἐλέου, ζωή, γλυκύτητα καὶ ἐλπίδα ἡμῶν, Χαῖρε» etc..

Ε. Εἴντα συγκρατιέται εἰς τοῦτο τὸ χαιρετισμό;

Π. Τέσσερα πράμματα πρῶτα, μὲ λίγη conclusio.

Πρῶτο ἕνα χαιρετισμὸ τῆς δοξώτατης Παρθένος ὅλο ἀγάπη καὶ παίνεσες. Δεύτερο μιὰ δήγηση τῶν ταλαιπωριῶν ἡμῶν ὅλη λύπηση καὶ εὐσέβεια. Τρίτο ζητοῦμε της βοήθεια εἰς τὴν παρόντα ζωήν. Τέταρτο ζητοῦμε τὴν πρεσβείαν εἰς τὸ καιρὸ τοῦ θανάτου καὶ ὀγιὰ νὰ παραλάβωμε τὴν σωτηρίαν.

Ε. Ξεδιαλύνησε τὸ πρῶτο μέρος.

Π. Εἰς τὸ πρῶτο προσφεύγοντες πρὸς τὴν μητέραν τοῦ Θεοῦ ὡσὰ εἰς τὴν

imon gheretumeti ghie penumeti osa pigi tu eleos ghie os echini apu istin vasilian tu igiù ci echlironomisen perisian eleimosinin istoso isti mesi tis zois imon ghie sotirias gia mas lanvanon simbatio tutin tin glichititan
50 eghomen ghie elpidha dheftero apu to Christo.

E. Ti chamnome isto dheftero?

P. Proferome ta parachalia mas ghie tus anastenamus elegondes ghe simbonundes ogia tin imon taleporian istin opian epesamen ogia tin amartian ton propatoron imon osan athlia pedhia tis Evas arghi tu cha-
55 lasmu mas steghondes os fevgadhes is tuto to langho ton dhacrion tu chosmu gemato merimnes osa is mian eghmalotian machra apo tin patridha prosfevgondes is echinin osa mesi tis imon sotirias.

(f. 254^v) E. Ti chamnome is to trito

P. Parachalumeti ghie ichetevometi na mas lipiti is tutes tes sim-
60 fores ghe talepories strepson pros emas ta matia ci ta lipitera ghie os prochalitra ghie mesi pros ton Theon lavon voithia na glitosome is tutin tin zoin apo tosus chindinus apu vrisghnunte isagon imas is ton limiona ghie machariotatin patridhan tu uranu:

E. Ti zitume sto Tetarto?

65 P. Parachalumeti na thelisi na bros stati ghie na mas voithisi isto ghero tu thanatu mas apegson ton prosopon tu glichotatu igiu tis ghe charpu evlogimenu tis ghilias ci, Isus, imon sotiria ghie abodhistro ton eghtron imas oti apotin machra eghmalotian tutis tis athlijs zois istin imeran tis apofasis amerimni, na brosstatume ghie echi theli mas dhosi
70 zoin eonian.

Isto istero legomen oti afti ene i idhia singnomia lipisi ghe glichitita, parachalumeti na presvevi iper imon ghie na mas axiosi na ti nepenesome pandhotes ghie na mas dhosi areti ghie dhunami n'andistatume ghie na chataponesome tus echinis ghie imon eghtrus oti isto istero filameni na
75 sosomen istin dhoxan tu uranu.

TELOS

φύλαξην ἡμῶν, χαιρετοῦμε τη καὶ παινοῦμε τη ὡσὰ πηγὴ τοῦ ἔλεος καὶ ὡς ἐκείνη ἀπού εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Ὑγιοῦ τση ἐκληρονόμησεν περίσσιαν ἐλεημοσύνην ἰστόσο εἰς τὴ μέση τῆς ζωῆς ἡμῶν καὶ σωτηρίας γιὰ μᾶς λαμβάνων συμπάθειο, τούτην τὴν γλυκύτητα ἔχομεν καὶ ἐλπίδα δεύτερο ἀπού τὸ Χριστό.

Ε. Τὶ κάμνομε εἰς τὸ δεύτερο;

Π. Προφέρομε τὰ παρακάλια μας καὶ τοὺς ὀναστεναμοὺς κλαίγοντες κα συμπονοῦντες ὀγιὰ τὴν ἡμῶν ταλαιπωρίαν εἰς τὴν ὁποίαν ἐπέσαμεν ὀγιὰ τὴν ἁμαρτίαν τῶν προπατόρων ἡμῶν ὡσὰν ἄθλια παιδιὰ τῆς Εὔας, ἀρχὴ τοῦ χαλασμοῦ μας στέκοντες ὡς φευγάδες εἰς τοῦτο τὸ λαγκὸ τῶν δακρύων τοῦ κόσμου γεμάτο μέριμνες ὡσὰ εἰς μίαν αἰχμαλωτίαν μακρὰ ἀπὸ τὴν πατρίδα, προσφεύγοντες εἰς ἐκείνην ὡσὰ μέση τῆς ἡμῶν σωτηρίας.

Ε. Τὶ κάμνομε εἰς τὸ τρίτο; (f. 254v)

Π. Παρακαλοῦμε τη καὶ ἱκετεύομέ τη νὰ μᾶς λυπηθῇ εἰς τοῦτες τὲς συμφορὲς καὶ ταλαιπωρίες, στρέψων πρὸς ἐμᾶς τὰ μάτια τση τὰ λυπητερὰ καὶ ὡς προκαλήτρα καὶ μέση πρὸς τὸν θεὸν λαβὼν βοήθεια νὰ γλυτώσωμε εἰς τούτην τὴν ζωὴν ἀπὸ τόσους κινδύνους ἀπού βρίσκνουνται, εἰσάγων ἡμᾶς εἰς τὸν λιμιῶνα καὶ μακαριωτάτην πατρίδαν τοῦ οὐρανοῦ.

Ε. Τὶ ζητοῦμε στὸ τέταρτο;

Π. Παρακαλοῦμε τη νὰ θελήση νὰ μπροστατῇ καὶ νὰ μᾶς βοηθήσῃ εἰς τὸ καιρὸ τοῦ θανάτου μας ἀπεξὸν τὸν πρόσωπον τοῦ γλυκοτάτου Ὑγιοῦ της καὶ καρποῦ εὐλογημένου τῆς κοιλίας τση Ἰησού, ἡμων σωτηρία καὶ ἀμπόδιστρο τῶν ἐχτρῶν ἡμας, ὅτι ἀπὸ τὴν μακρὰ αἰχμαλωτίαν τούτης τῆς ἄθλιης ζωῆς εἰς τὴν ἡμέραν τῆς ἀπόφασης ἀμέριμνοι νὰ μπροσταθοῦμε καὶ ἐκεῖ θέλει μᾶς δώση ζωὴν αἰωνίαν.

Εἰς τὸ ὕστερο λέγομεν ὅτι αὐτὴ ἔναι ἡ ἴδια συγγνωμία, λύπηση καὶ γλυκύτητα, παρακαλοῦμε τη νὰ πρεσβεύη ὑπὲρ ἡμῶν καὶ νὰ μᾶς ἀξιώση νὰ τὴν ἐπαινέσωμε πάντοτες καὶ νὰ μᾶς δώση ἀρετὴ καὶ δύναμη ν' ἀντισταθοῦμε καὶ νὰ καταπονέσωμε τοὺς ἐκείνης καὶ ἡμῶν ἐχθρούς, ὅτι εἰς τὸ ὕστερο φυλαμένοι νὰ σώσωμεν εἰς τὴν δόξαν τοῦ οὐρανοῦ.

ΤΕΛΟΣ

Über das Gebet für die Wiedervereinigung der Kirchen

(Ein Briefwechsel)

Der hier als Aktenmaterial veröffentlichte Briefwechsel stammt aus dem Ende der fünfziger Jahre des letzten Jahrhunderts. Er enthält fünf Briefe — drei von der Hand des westfälischen Barons August von Haxthausen und zwei von der Hand des russischen hohen Staatsbeamten Andreas Muraviev. Drei derselben sind bisher schon veröffentlicht; die beiden letzten in der Reihenfolge hingegen liegen bisher nur handschriftlich vor. Die Möglichkeit, diese beiden zu veröffentlichen und damit wenigstens die vordergründigen Dokumente zu dieser interessanten Episode der Annäherungsbestrebungen zwischen einigen Teilen der lateinischen Christenheit und der russischen Staatskirche abschliessend veröffentlichen zu können verdanke ich der Liebenswürdigkeit des Direktors der Bibliothèque slave in Paris, des hochw. P. Rouët de Journel S. J. Die ersten drei Briefe der Reihenfolge hingegen hat der Baron Haxthausen, wohl um sie Freunden und Interessierten leichter zugänglich zu machen, in Abschrift litographieren lassen. Diese Litographien sind nicht in den Buchhandel gekommen. Dieselben drei Briefe sind aber auch im Druck veröffentlicht worden, und zwar im Archivio dell'ecclesiastico, anno I, tom. 1 (Florenz 1864), S. 144 ff.

Diese Zeitschrift ist heutzutage praktisch unzugänglich. Darum schien es angebracht, auch diese neu abzudrucken. Der Druck folgt genau dem litographischen Text mit allen seinen orthographischen Einzelheiten, sowie den Eigenheiten in der Interpunktion und den Akzenten. Die dem Text beigefügten Anmerkungen erläutern nur sachlich einzelne Abschnitte der Briefe; sie sollen keine Stellungnahme zum Inhalt derselben darstellen.

* * *

Den ganzen Briefwechsel hat der Baron August von Haxthausen auf Thienhausen bei Paderborn in Westfalen (1792-1866) angeregt. Er hatte auf Anregung des Kaisers Nikolaus I. von Russland in den Jahren 1843 und 1844 ausgedehnte Reisen in Russland unternommen. Die Ergebnisse seiner Nachforschungen veröffentlichte er — wie Al. Reifferscheid dies in der allgemeinen deutschen Biographie Bd. 11 schreibt — in den *Studien über die inneren Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands*. Bd. I und II, Hannover 1847, Bd. III, Berlin 1852 und in *Transkaukasien. Andeutungen über das Familien- und Gemeindeleben und die sozialen Verhältnisse einiger Vôlker zwischen dem schwarzen und dem caspischen Meere*. Bd. I und II, Leipzig 1852. Über diese Werke schreibt A. Muraviev in seinem ersten Briefe: « Wir sind alle voll Bewunderung für das tiefe Wissen, mit dem Sie unser Land unter all seinen Aspekten erforscht haben, denn Sie sind der einzige (le seul et unique) Ausländer, der imstande war, mit solcher Geisteskraft aus den reinen und ursprünglichen Quellen zu schöpfen und ein so getreues Bild der russischen Gesellschaft in all ihren Zweigen zu bieten. Darum wird Ihre schöne Arbeit auch für alle Zeiten ein Denkmal Ihrer umfassenden Kenntnisse bleiben und zugleich ein Zeugnis der wahrheitstreuen Ehrlichkeit eines Ausländers, der sich mit der Beschreibung eines ihm fremden Landes beschäftigt hat ».

August von Haxthausen stammte aus einer Familie, die seit Jahrhunderten zu den Stützen der Paderborner Kirche gehörte. Er hat in seiner Jugend auf der Universität Göttingen viel in den Kreisen der Romantiker verkehrt. Er sammelte Volkslieder und gab eine Sammlung geistlicher Lieder heraus.

Es mag sein, dass er theologisch nicht recht durchgebildet war, wie dies ein Vorschlag zur friedvollen Einigung der russischen Staatskirche mit der katholischen Kirche beweist, den er noch auf der Rückkehr von seiner Russlandreise im Jahre 1844 ausgearbeitet hatte.

Auch als er wieder in Deutschland weilte brach er seine Verbindungen mit Russland nicht ab. Er kannte verschiedene Russen, die katholisch geworden waren. Mit dem Jesuitenpater — dem Fürsten Ivan Sergejevič Gagarin, der in Paris lebte, stand er in

lebhaftem Briefwechsel. Er kannte auch Madame Swetschine, eine hochgestellte Russin, die im Jahre 1815 bei P. Rozaven S. J. in Petersburg katholisch geworden war und seit 1818 in Paris lebte, wo sie grossen Einfluss besass. Aber auch mit bedeutenden Russen, die nicht ausgewandert waren, hatte er Verbindung. Die bedeutendste dieser seiner Bekannten war wohl die Grossfürstin Helene Pavlovič von Russland (1806-1873). Mit dieser hervorragenden Frau teilte er die nach dem Tode des Kaisers Nikolaus I. etwas romantische allgemeine Hoffnung, dass jetzt unter dem neuen Kaiser Alexander II. alles besser werden würde. Die Grossfürstin und der Baron trafen sich in ihren Bestrebungen für die Bauernbefreiung. Über die Reform der Agrarverfassung hatte Haxthausen ja schon im Jahre 1829 ein Buch veröffentlicht und diesen Bestrebungen blieb er sein ganzes Leben lang treu. Die Grossfürstin ihrerseits hatte auf ihren Gütern in Russland die sogennante Bauernbefreiung schon vor der allgemeinen Einführung derselben im Jahre 1863 durchgeführt.

Die beiden hatten aber noch andere, ebenso romantisch anmutende gemeinsame Hoffnungen. Und der vorliegende Briefwechsel beweist, wie sehr sie sich in ihren Hoffnungen täuschten. Sie glaubten nämlich durch private Vermittlung unmittelbar zur Person des neuen Kaisers hin vielleicht doch noch zu einer Befriedung der kirchlichen Verhältnisse in Russland gelangen zu können. Der Vatikan verschloss sich diesen Bestrebungen nicht; er zeigte aber auch kein allzu grosses Vertrauen auf den Erfolg. Darüber liegt eine beachtenswerte Dissertation von A. van de Wal A. A. vor unter dem Titel: Une tentative de pacification entre le Saint-Siège et la cour Russe en 1858. Rom 1957. Man möchte hoffen, dass sie bald im Druck zugänglich werde.

Sowohl der Baron wie die Grossfürstin wie die Pariser Freunde sahen aber ein, dass solch ein Werk nicht nur durch Verhandlungen, sondern auch durch Gebet gefördert werden müsse — und zwar durch das Gebet auf beiden Seiten: Also bei den Katholiken und bei den Angehörigen der russischen Staatskirche. Der Baron war der Eifrigste bei diesen Bestrebungen. Wie sein von A. van de Wal zugänglich gemachter Briefwechsel mit Gagarin zeigt, gab er sich lebhafte Mühe, die deutschen Bischöfe zu bewegen, eine Gebetsvereinigung zu diesem Zweck zu gründen. Es kam auch ein « Vorschlag und vorläufiges Statut zur Bildung eines Gebetsvereins » zustande, der im Jahre 1857 in Münster im Druck er-

schien. Am 3. Mai 1858 gewährte Pius IX. den Mitgliedern dieses Vereins reichliche Ablässe. Damit hatte er die Allerhöchste Billigung erhalten.

Es fehlen uns dokumentarische Beweise dafür, dass dieser Gebetsverein auch in den übrigen deutschen Bistümern verbreitet war. Wir müssen uns dafür an die Aussagen des Barons in seinem ersten Brief halten. Die Grossfürstin Helene und der sie umgebende Kreis wussten von diesen Bemühungen ihres deutschen Freundes. Sie ermunterte ihn dazu, über diese Bestrebungen an den bedeutendsten Kirchenfürsten Russlands, den Metropoliten Filaret Drosdov zu schreiben — sie meinte auch, dass man den Hl. Synod dafür interessieren solle. Vielleicht hatte sie erkannt, wie aussichtslos ihre persönlichen Bemühungen zur Herbeiführung des Kirchenfriedens im Grunde doch waren. Daher nahm auch sie ihre letzte Zuflucht zum Gebet. Und genau so wie der Papst in Rom dies Gebet gefördert hatte, so meinte sie wohl, solle auch die oberste Kirchenbehörde in Russland sich dafür einsetzen. Die vorliegenden Briefe beweisen, wie sehr sie sich und mit ihr der Baron Haxthausen auch hier getäuscht hat.

* * *

Der Metropolit Filaret Drosdov von Moskau (1782-1867) war zur Zeit, da die vorliegenden Briefe geschrieben wurden, schon ein Greis. Er war damals bereits 78 Jahre alt. Seit dem Jahre 1821 war er Metropolit von Moskau. Andreas Muraviev rühmt ihn in seinem ersten Antwortbrief als « une des plus grandes gloires de notre Eglise ». Er war auch in der Tat einer der bedeutendsten russischen Kirchenfürsten des XIX. Jahrhunderts. Es genügt für unseren Zweck, der sich ja ausschliesslich mit dem vorliegenden Briefwechsel beschäftigt, dies betont zu haben. Er kommt ja auch — leider — nur als Empfänger des ersten Briefes unseres Barons vor, ohne sich jemals zu äussern und dadurch Gestalt anzunehmen. Wir wissen nicht, ob er den Baron Haxthausen persönlich gekannt hat. Aus den Büchern und aus der mir zugänglichen Korrespondenz des Barons geht das nicht hervor. Wir wissen nur über die Grossfürstin Helene, dass er den ersten Brief des Barons wirklich an den Hl. Synod, mit dem er nach früheren heftigen Auseinandersetzungen seinen Frieden gemacht hatte, weitergeleitet hat. Ob dies eine rein formale Amtshandlung war

oder ob er sich dabei das Anliegen des Briefes — nämlich die offizielle Einführung eines Gebets für die Wiedervereinigung der Kirche in die Gebete der russischen Staatskirche — zu eigen gemacht hat, wissen wir nicht. Dies ist nicht ausgeschlossen, denn er war noch in seinem Alter geistig sehr regsam. Er griff z. B. sogleich nach der Thronbesteigung des neuen Kaisers Alexander II. wieder auf den Plan seiner Anfangsjahre zurück, nämlich, die Bibel aus dem Altslawischen ins Russische zu übersetzen. Nach einigen Schwierigkeiten gelang es ihm auch im Jahre 1863, eine « Gesellschaft zur Verbreitung der Bibel in Russland » zu gründen.

Mit dem Mann, der ihm nach der Meinung des westfälischen Barons die Feder aus der Hand nahm und der den Antwortbrief schrieb, Andreas Muraviev, müssen wir uns noch im Folgenden beschäftigen. Muraviev nennt den Metropoliten: « notre bon pasteur »; er schreibt von ihm: « Qui, j'ose le dire, ne trouve pas son pareil dans tout l'Occident pour le temps qui court ». Im Jahre 1869 gab er sogar einen Briefwechsel mit dem damals schon verstorbenen Metropoliten im Druck heraus, der mir aber leider nicht zugänglich ist. Es war übrigens nicht der einzige derartige Briefwechsel des Metropoliten, der veröffentlicht wurde. Aus diesem Briefwechsel ist aber jedoch — wie der Verfasser des Artikels über Muraviev im russischen Lexikon Brockhaus-Efron schreibt — keine wesentliche Hochschätzung des Metropoliten für Muraviev herauszuspüren. Dies wird verständlich, wenn wir uns nun der Person des Andreas Muraviev zuwenden, der sich gänzlich ungebeten anstelle des eigentlichen Adressaten in den Briefwechsel mit dem Baron Haxthausen eingeschaltet hat.

Der dritte Mann, der in dem uns beschäftigenden Briefwechsel — sehr ungebeten — auftaucht, ist der Graf Andrej Nikolaevič Muraviev (1806-1874). Er war Laie. Er bezeichnet sich als « Conseiller d'Etat actuel » und als « Chambellan de Sa Majesté Impériale », d. h. als « Wirklicher Staatsrat » und « Kämmerer Seiner Kaiserlichen Majestät ». Er sagt, dass er seit Jahren in Petersburg wohne, wo er seinen Pflichten am Hofe und im öffentlichen Dienst nachkomme. Zur Zeit der Abfassung seines Briefes hielt er sich aber in Kiew auf, wo er auch eine Wohnung hatte. Schon in den dreissiger Jahren des Jahrhunderts war er am Heiligen Synod angestellt gewesen. Er war das, als der Wechsel eintrat, der an die Stelle von S. D. Nečaev den ehemaligen Offizier N. A. Protasov in dieses wichtige Amt brachte. Er soll, wie N. S. Ljeskov

in seinem Artikel: *Sinodalnyja persony* (¹) schreibt, seine Hand dabei mit im Spiel gehabt haben. Er gehörte auch zu dem engen Kreis, der um Protasov geeint den Hl. Synod wie ein Ministerium ansah, dessen Untergebene die Bischöfe und die übrigen Kirchendiener waren. Damit waren aber diese Beamten an Stelle der Hierarchie zu den verantwortlichen Leitern der Kirche geworden. Sie waren fast mehr als einfache Theologen geworden. Über die kirchengeschichtliche Bedeutung dieser Tatsache zu sprechen ist hier nicht der Platz.

Uns interessiert hier nur die Person des hohen Synodalbeamten und des späteren Beamten am russischen Auswärtigen Amt. Er hatte schon in den Jahren vor 1839, also in der Zeit als es der russischen Staatskirchenverwaltung und dem Hl. Synod darum ging, die im russischen Kaiserreich wohnenden Katholiken des orientalischen Ritus von Rom zu trennen und sie mit der Staatskirche zu vereinigen, verschiedene Bücher veröffentlicht: eine *Schrift über den Gottesdienst der östlichen katholischen Kirche* (²), die fast in alle europäischen Sprachen übersetzt wurde, eine *Geschichte der russischen Kirche* (³). Ausser zwei Reiseberichten über seine Reisen zu den hl. Stätten in Russland und im Ausland hatte er um diese Zeit eine *Auslegung des Glaubensbekenntnisses der pravoslaven katholischen Kirche* (⁴), eine *Schrift über die Rettung der Welt durch den Gottessohn* (⁵) und zu verschiedenen Zeiten zwei Abhandlungen über die Geschichte der Urkirche (⁶) herausgegeben. Wie man sieht, war er ein sehr fruchtbarer Schriftsteller über kirchliche Dinge.

Er schrieb nicht im Sinn der philosophierenden Laientheologie der damaligen Slawophilen, die ihren Eifer für die Religion mit viel persönlichem Eigenwillen paarten. Er war vielmehr im überkommenen Sinn staatskirchentreu — aber deshalb nicht schon

(¹) N. S. LJESKOV, *Sinodalnyja persony*, in: *Istoričeskij Vjestnik*, Bd. X, St. Petersburg 1882, S. 373-409.

(²) *Pisma o bogosluženii vostočnoj kafoličeskoj cerkvi*, St. Petersburg 1836.

(³) *Istorija rossijskoj cerkvi*, St. Petersburg 1838.

(⁴) *Izloženie symvola Vjery pravoslavnoj kafoličeskoj cerkvi*, St. Petersburg 1838.

(⁵) *Pisma o spasenii mira Synom Božiim*, St. Petersburg 1839.

(⁶) *Pervye gody christijanskoj cerkvi*, St. Petersburg 1828; *Pervye 4 vjeka christijanstva*, St. Petersburg 1840.

der hierarchischen Kirche ergeben. Der Hl. Synod glaubte oft besser zu wissen, was kirchlich war, als angeblich die Kirchenfürsten selbst. Muraviev « stand », wie Ljeskov schreibt, « auf der Wache » in Kiew; er sass auf der Höhe und hielt Umschau nach allen Seiten, auf dass ohne sein Vorwissen kein Vogel zufliege und kein wildes Tier sich nahe.

Wie die Slawophilen liebte er Rom nicht — er hatte das schon zur Zeit der moralischen Vergewaltigung der Unierten bewiesen. Er fuhr später sogar selber nach Rom, um dort sich ein selbständiges Urteil zu bilden, und es wurde, wie er an Haxthausen schreibt, ein schlechtes. Es war auch gar nicht anders zu erwarten gewesen. Es gab für ihn wirklich nichts Schlimmeres als den Gedanken, seine Staatskirche könnte einmal der Autorität des Papstes unterworfen werden. Das klingt auch deutlich aus seinem Brief heraus.

Darum entspricht es ganz seiner Geistesart, dass er dem Metropoliten Filaret die Antwort auf den Brief des westlichen Barons abnahm, der gemeinsamen öffentlichen, wenn auch nur ausserliturgischen Gebeten für die Wiedervereinigung der Kirchen das Wort redete.

Ob der Metropolit Filaret damit einverstanden war, wissen wir nicht; jedenfalls liess er Muraviev schreiben ohne dagegen zu protestieren. Muraviev führt als Grund für sein Eingreifen ein Verbot an, das russischen Bischöfen das Recht verweigerte, ohne Erlaubnis des Hl. Synod mit dem Ausland zu verkehren. Es bestand eine Vorschrift, das den katholischen Bischöfen vorschrieb, nur über das Aussenministerium mit dem Vatikan zu verkehren. Es war mir aber nicht möglich, das Verbot, von dem Muraviev spricht, das die Bischöfe der Staatskirche anging, ausfindig zu machen. Es mag dies gut eine der vielen Verwaltungsmassnahmen der Synodalverwaltung gewesen sein und nichts mehr.

Muraviev war jedenfalls eine für die Erreichung des Zweckes des Haxthausen'schen Briefes denkbar ungeeignete Persönlichkeit. Seine Ablehnung des Anliegens dieses Briefes war so abgefasst, dass auch der sicherlich nicht in allem versöhnliche Ton des Haxthausenschen Antwortschreibens nichts mehr verderben konnte.

CORRESPONDANCE DE MONSIEUR LE BARON AUGUSTE DE HAXTHAUSEN AVEC MONSEIGNEUR PHILARETE METROPOLITAIN DE MOSCOU ET MONSIEUR ANDRE MOURAVIEFF CHAMBELLAN DE S. M. L'EMPEREUR DE RUSSIE SUR LA NECESSITE DE FAIRE DES PRIERES POUR LA REUNION DE L'EGLISE RUSSE AVEC L'EGLISE ROMAINE.

I *Lettre de Monsieur le Baron Auguste de Haxthausen à Monseigneur Philarète, Métropolitain à Moscou.*

Monseigneur

Je prends la liberté de vous écrire pour porter à la connaissance de votre Grandeur un événement qui ne peut manquer de l'intéresser.

Tous les Evêques d'Allemagne voyant s'accroitre, la force et l'audace des ennemis du Christianisme et de toute révélation et réfléchissant aux conséquences funestes qui pourraient en résulter pour la Religion et pour la société, ont été amenés à chercher les moyens les plus efficaces que l'on pourrait employer pour repousser leurs attaques. Après avoir invoqué les lumières du Saint Esprit, après avoir murement réfléchi en la présence de Dieu et s'être concertés entre eux sur ce grave sujet, ils sont arrivés à cette pensée que la division funeste qui tient depuis tant de siècles l'Orient et l'Occident séparés est un motif de joie et de triomphe pour nos adversaires, comme elle est un motif de douleur pour tous les vrais enfants de l'Eglise et par suite ils ont conçu un plus vif désir de voir se renouer les liens qui unissaient autrefois l'Eglise Grecque et l'Eglise Latine. Nos Evêques n'ignorent pas la grandeur des obstacles qui rendent cette réunion difficile; mais ils savent aussi que rien n'est impossible à Dieu, et que tout a été promis à la prière. Demandez et il vous sera donné, cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira (Math. VII. 7); tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom je le ferai (Ioan. XIV. 13). Et comment pourions-nous ne pas être exaucés, si nous demandons à Dieu ce que Notre Sauveur a demandé lui-même avec tant d'instances à la veille de sa mort,

c'est-à-dire que tous ceux qui doivent croire en lui, fussent un comme le Père, est en lui et comme il est dans le Père, afin que le monde sache que le Père a envoyé le Fils. C'est bien pour nous tous, qui croyons en Jésus-Christ par la prédication des Apôtres que le Sauveur a prié, c'est nous qu'il veut voir consommés dans l'unité; c'est bien nous qui devons demander cette même grâce dans nos prières.

Réfléchissant donc à toutes ces choses, nos Évêques, ont eu la pensée d'adresser à Dieu d'ardentes supplications afin d'obtenir de sa bonté infinie qu'il mette un terme à cette division regrettable et qu'il enlève le mur de séparation qui nous tient éloignés les uns des autres. Pour leur donner plus d'efficacité et plus d'ensemble, ils ont formé une association en vertu de laquelle tous les dimanches, dans toutes les paroisses de tous leurs diocèses, des prières sont récitées publiquement afin d'obtenir de Dieu la réconciliation des Eglises. Et pour donner un gage de l'esprit de charité dont ils sont annimés, ils ont emprunté à la liturgie de S. Jean Chrysostome le grand Docteur de l'Orient, la formule même des prières qu'ils récitent eux-mêmes et qu'ils font réciter par tous les fidèles confiés à leur sollicitude. Ces oraisons Monseigneur, je les reproduis ici: Prions le Seigneur pour la paix du monde entier, pour la prospérité des Saintes Eglises de Dieu, et l'union de toutes; Accordez-nous que nos lèvres et nos cœurs d'un concert unanime célèbrent et glorifient votre glorieux et magnifique nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Ainsi-soit-il (1).

Du reste, Monseigneur, vous verrez tout cela plus en détail, si vous voulez-bien jeter les yeux sur les status (2) de l'association que j'ai l'honneur de vous envoyer ci-joints. J'ai eu quelque part à la fondation de cette œuvre, j'ai été guidé dans cette entreprise et par mes sentiments de Chrétien et par mon amour pour la Russie, et je m'estimerais très-heureux si mes efforts pouvaient mériter les encouragements et les suffrages de votre Grandeur.

(1) *a)* Der erste Satz: in der Ektenie am Anfang der Liturgie; *b)* der zweite Satz: nach der Wandlung im Zug des Gebetes für die kirchlichen Autoritäten und das gläubige Volk.

(2) *Vorschlag und vorläufiges Statut zur Bildung eines Gebetsvereins*, Münster 1857. Die von Pius IX. erteilten Ablässe — siehe die Dissertation von A. van DE WAL A. A., *Une tentative de pacification entre le Saint-Siège et la Cour russe en 1858*, Rom 1957, (Maschinenschrift S. 372 ff.).

Mes espérances se sont elevées encore plus haut. Pourquoi ne le dirais-je-pas? Je me suis demandé pourquoi, en voyant nos efforts pour hâter par la prière le moment de la réunion des Eglises, le Saint Synode ne prescrirait-il pas aussi des prières spéciales dans toute la Russie à l'effet d'obtenir de la miséricorde de Dieu la cessation de nos divisions. Il me semble que si des deux côtés avec un cœur droit, des prières ferventes sont adressées à Dieu dans ce but, il est impossible que la miséricorde divine ne se laisse pas fléchir.

Je n'ignore pas que dans la vénérable liturgie que vous tenez de S. Jean Chrysostôme, vous priez chaque jours pour la réunion des Eglises; mais peut-être, le moment est-il venu d'adresser à Dieu des supplications plus spéciales et plus instantes.

A partir de cette année, tout le peuple catholique de l'Allemagne, l'épiscopat, le clergé, tant de millions d'âmes pieuses et fidèles, adressent à Dieu chaque jours d'incessantes prières pour obtenir de sa miséricorde la cessation de cette douloureuse séparation entre des frères qui devraient être unis par les liens de la plus tendre charité. Oh! quel sublime spectacle pour le Ciel, si tout le peuple russe, si nombreux et si puissant, dirigeoit en même temps vers Dieu ses prières, pour obtenir la même grâce, surtout s'il pouvait se faire qu'il adoptât pour formule de cette prière les mêmes paroles que nous avons adoptées, paroles empruntées à S. Jean Chrysostôme et à d'aures grands Saints que l'Orient et l'Occident environnent des mêmes respects et du même amour.

Dieu tient dans sa main les cœurs des rois et des peuples; sa providence dispose les évènements en vue de son Eglise. L'Empereur Alexandre II ouvre à la Russie une ère nouvelle, et l'Europe entière le salue de ses acclamations unanimes. Jamais peut-être les esprits n'avaient été mieux disposés, jamais ils n'avaient cédé davantage aux impultions d'une bienveillance mutuelle. Ne saisirez vous pas le moment favorable pour montrer à l'univers attentif qu'il ne tient pas à vous que les antiques barrières ne tombent, et que la divine charité ne resserre les nœuds qui unissaient autre fois l'Orient et l'Occident?

Je sais que vous devez veiller avec un soin jaloux sur l'orthodoxie de votre foi, sur la pureté de vos traditions, sur le maintien de vos rites et de vos usages. Mais vous ne risquez rien; vous ne compromettez aucun intérêt. De quoi s'agit-il après tout? d'adresser à Dieu des prières, prières qui sont déjà dans vos cœurs

et sur vos lèvres. Peut-il y avoir quelque danger à invoquer Dieu, à lui demander la guérison d'une plaie que nous déplorons tous? Ces prières ne préjugent rien et laissent la question entière entre les mains de Celui qui est la sagesse même et l'infinie charité.

Ces motifs auront-ils la puissance de toucher le Saint Synode et de le déterminer à ordonner ces prières? Je n'en sais rien, mais ce que je sais Monseigneur, c'est que je n aurais aucune inquietude sur ce point, si votre Grandeur voulait se charger de présenter ma demande et l'appuyer. Je sais de quelle immense autorité votre parole est investie; je sais avec quel respect et quelle vénération elle est écoutée. Je ne doute donc pas qu'une aussi bonne et aussi sainte cause ne triomphe facilement dans les délibérations du Saint Synode, si elle s'y présente sous le patronage de votre nom.

Monseigneur, il y a des hommes que Dieu s'est choisis des le berceau, qu'il a merveilleusement préparés, qu'il a élevés au-dessus de tout le peuple; auxquels il a concilié les esprits et les cœurs; il les a destinés à accomplir une de ces grandes œuvres qui se gravent dans les annales des peuples, dans les annales de l'Eglise et qui doivent avoir un retentissement immortel jusque dans le Ciel.

N'êtes vous pas un de ces hommes Monseigneur? A quelle œuvre plus grande pouvez vous mettre la main qu'à celle qui doit préparer la réconciliation de l'Église Grecque et de l'Église Latine. Quel évènement peut avoir une plus grande importance sur la terre et réjouir daventage les Cieux?

Oh!, Monseigneur, je vous en conjure, ne me refusez pas la grâce que je vous demande. Transmettez au Saint Synode la prière que j'ose lui adresser, appuyez-la de votre puissante recommandation, écartez tous les obstacles qui pourraient empêcher la formation de cette pieuse association de prières en faveur de la réconciliation des Eglises. Quand vous aurez fait cette grande chose, je ne dis pas que vous aurez beaucoup fait pour votre gloire, je sais que vous êtes audessus de ces considérations humaines, mais vous aurez beaucoup fait pour la gloire de Dieu. dont le nom soit béni dans tous les siècles des siècles. Ainsi-soit-il.

J'ai l'honneur d'être,

II *Lettre de Monsieur André Mouravieff, à Monsieur le Baron de Haxthausen.*

Monsieur le Baron

Ne soyez pas étonné si vous recevez la lettre d'un inconnu en réponse à celle que vous avez adressée au métropolitain de Moscou. Je me suis trouvé par hasard chez son Eminence au moment de la réception de votre lettre, et c'est pourquoi je me crois en devoir d'y répondre par mon zèle pour l'Eglise Orthodoxe, d'autant plus que par les lois du pays aucun Evêque ne peut correspondre avec l'étranger en dehors de ses autorités ecclésiastiques. Il se peut même que je ne vous fusse pas entièrement inconnu par quelques uns de mes nombreux écrits traduits en allemand, comme par exemple mon *histoire de l'Eglise de Russie* (1), et mes lettres sur le culte de *l'Eglise d'Orient* (2). Je prends aussi la liberté de vous adresser mes trois livraisons sur la question religieuse d'Orient et d'Occident (3), d'après lesquelles vous pouvez compendre ce qui m'excite maintenant à vous répondre, et en croire que vous y puiserez certaines notions sur l'orthodoxie de l'Eglise d'Orient, et sur les causes du schisme qui vous sont restées inconnues jusqu'à présent, l'Occident se renfermant toujours en lui-même et ne voulant rien connaître en dehors de son point soi disant centre. Pour ce qui concerne vos propres écrits, Monsieur le Baron, nous sommes tous dans l'admiration de la science profonde avec laquelle vous avez exploré notre pays sous tous les rapports, parceque vous êtes le seul et unique étranger qui avez pu puiser avec autant de sagacité aux sources pures et primitives et présenter un tableau aussi fidèle de la société russe dans toutes ses branches. Aussi votre bel ouvrage restera-t-il à jamais comme

(1) *Istorija rossijskoj cerkvi* (St. Petersburg 1838) übersetzt ins Englische, Deutsche, Griechische.

(2) *Pisma o bogosluženij vostočnoj kafoličeskoj cerkvi* (St. Petersburg 1836) übersetzt in fast alle europäischen Sprachen: Der Titel ist im vorliegenden Brief geändert. Das Wort « katholisch » ist ausgelassen als Bezeichnung für die « östliche » Kirche.

(3) *Question religieuse d'Orient et d'Occident*, 3 Hefte, Moskau 1856, St. Petersburg 1858, 1859.

un monument de votre érudition et de la véracité d'un étranger qui s'est occupé de la description d'un pays étranger. Mais pour en revenir à votre epitre, ne m'en voulez pas si j'ose avec ma sincérité habituelle ne pas approuver cette démarche du clergé allemand à l'égard du métropolitain de Moscou, quoique sans aucun doute le zèle de la maison du Seigneur vous a excité à devenir l'organe de ces confrères ecclesiastiques.

Le Psalmiste a eu raison de dire: quoi de plus beau et mieux que la paix entre frères? (1.32) ou la vie en commun; mais pour ramener les frères à cette union mutuelle, il faut aussi approfondir avec connaissance de cause, quelle a été la raison du schisme fatal qui afflige les Eglises? Vous me direz: nous ne demandons que de simples prières pour leur réunion, quoi de plus innocent et de plus canonique? d'autant plus que ces prières mêmes sont extraites des rites de la Messe de Saint Jean Chrysostôme; donc elles sont tout à fait dans l'esprit d'Orient. Et néaumoins malgré toute l'ingénuité et la naivité apparente de cette demande, elle n'est pas toute fois exempte de finesse, si je m'exprime ainsi dans une cause aussi sainte; d'abord si ces prières nous appartiennent en propre et se répètent ponctuellement soir et matin dans toutes nos Eglises, à Vêpres, aux Matines et à la Messe, dans ces moments les plus solennels de nos offices divins, à quoi bon demander encore l'autorisation de les prononcer? Leur répétition quotidienne à trois reprises ne suffit elle pas? Il me semble cependant que l'on se trompe beaucoup sur le vrai sens de ces prières, en croyant les appliquer à la cause de la *réunion* des Eglises, parce qu'il ne s'agit là que de la permanence de leur union déjà existante.

Nous prions encore pour la paix de tout le monde, pour le bien-être des Saintes Eglises de Dieu, et l'union de toutes (1). Je ne pense pas que l'Eglise d'Occident puisse logiquement nier (2) à celle d'Orient les caractères de Sainte et d'Eglise de Dieu tout en la qualifiant de schismatique quoique sans l'accuser d'hérésie. Il serait encore moins logique à celle d'Orient de nommer Sainte l'Eglise romaine, d'autant plus qu'outre le schisme elle l'accuse encore d'erreur relativement à l'ancien dogme de la procession du S. Esprit, et au dogme nouveau bien arbitraire de *l'Immaculée Conception.* C'est un récent abîme que le Souverain Pontife a bien

(1) Aus der Ektenie am Anfang der Liturgie.

(2) Spätere Korrektur: avouer.

voulu creuser de nos jours entre les deux Eglises, pour contenter les *Jésuites,* bien plus encore que les Dames dévotes. Comment voulez vous donc, que nous puissions qualifier dans nos prières l'Eglise romaine de sainte, et l'accuser en même temps *d'erreur.* Ce ne serait pas rationel de notre part. Nous pouvons tolérer charitablement parmi les laïques une explication de ce genre, qui s'est attachée sans nous étonner à cette prière pacifique, mais non lui appliquer canoniquement un sens pervers qui ne peut lui être compatible.

Voyons de plus ce que vous demandez à l'illustre Métropolitain Philarète, qui est une des plus grandes gloires de notre Eglise, et qui, j'ose le dire ne trouve pas son pareil dans tout l'Occident par le temps qui court. Vous lui insinuez *ad majorem Dei Gloriam* d'obtenir du Saint Synode l'installation de ces prières, non seulement pour la réunion des Eglises, ce qui serait encore assez innocent de votre part, mais comme vous l'expliquez très catégoriquement afin de faire revenir au *centre d'union qui est Rome* tous ceux qui se sont détachés. Ceci dépasse déjà toute mesure, et cependant nous devons être circonspects jusque dans notre zèle d'après le conseil de l'apôtre (1).

Notre bon pasteur surtout (2) digne de porter son klobouc blanc de Métropolitain, n'étant persuadé (3) qu'il se trouve *dans le schisme* il aurait hesité un seul instant de se réunir au centre d'unité indiqué par vous? Si donc d'après votre bon conseil, il s'adressait au S. Synode pour lui demander des prières de ce genre qui puissent faire rentrer son Eglise dans le sein de la catholicité romaine, il aurait dû avant tout s'exprimer ainsi: mes frères nous sommes tous dans l'erreur, demandons à Dieu de nous éclairer, et reunissons comme au temps jadis un concile qui puisse décider sur la vérité des dogmes contestés. Une telle demande serait canonique et rationelle en même temps à condition pourtant que l'illustre Métropolitain se reconnaisse être dans le schisme; dans

(1) Vgl. etwa Röm X 2.

(2) Spätere Korrektur: serait-il.

(3) Das muss wohl ein Fehler in der Abschrift des Urtextes für die Litographie sein. So wie dieser Satz liegt ist er sinnlos; er könnte etwa heissen: « Notre bon pasteur, serait-il digne de porter son klobouc blanc de Métropolitain, si étant persuadé qu'il se trouve dans le schisme il aurait hésité un seul instant de se réunir au centre d'unité indiqué par vous? ».

le cas contraire une telle demande serait complètement superflue et même irrationelle, blessante pour la dignité de l'Eglise qu il représente avec tant de majesté depuis quarante ans.

Pardon si j'ose m'exprimer aussi franchement Monsieur le Baron, mais c'est que j'ai eu mainte fois l'occasion de remarquer combien peu l'Occident est *pratique* lorsqu'il veut délibérer sur les moyens de réunion, parcequ'il agit toujours avec *présomption* à l'égard de l'Eglise d'Orient, en voulant lui imposer ses lois, sans bien approfondir quelle est la véritable cause du schisme, « si nous nous jugions nous même dit l'apôtre, nous ne serions pas jugés, afin que nous ne soyons pas condannés avec le monde » (Corinth. 30.31). Je puis vous assurer que rien ne m'a tant affermi dans l'orthodoxie de ma foi et de mon Eglise que mon voyage à Rome en 1845, et je regrette que vous ne puissiez lire mes *lettres* sur Rome, dont quelques fragments seulement sont traduits dans mes questions *religieuses*.

C'est de Kieff, où je suis venu passer l'été, que je vous adresse cette lettre, Monsieur le Baron, par l'entremise de notre Mission de Berlin, qui vous fera aussi parvenir mes opuscules. J'espère revenir pour l'automne à Pétersbourg, ou je me suis fixé depuis deux [1] années pour cause de mon service tant à la cour qu'au ministere des affaires étrangères. Je vous demande encore une fois pardon pour mon extrême franchise, mais il me semble qu'en matière de l'Eglise, on ne peut être assez franc. Je n'ai pas voulu d'ailleurs que votre épitre au Métropolitain restat sans réponse, afin que vous ne puissiez attribuer son silence à un manque d'égards envers une personne aussi respectable, ni à un manque de zèle pour la cause de l'Eglise. Oui aimons nous les uns les autres, afin de confesser le Père le Fils et l'Esprit Saint, mais commençons par nous juger nous-mêmes, et par approfondir la cause véritable du schisme fatal dont Rome est plus coupable par ses innovations dogmatiques et son esprit altier que l'Orient toujours humble et immoble dans sa foi et son rite. Je vous prie de lire avec attention mes *questions religieuses* [2], et de vous procurer s'il est pos-

(1) Spätere Korrektur: des

(2) Siehe oben S. 0 Anm. 3.

sible la traduction Grecque de mon livre de *L'Eglise universelle* imprimée à Athènes [1].

Agréez, Monsieur le Baron, etc.

Kieff ce 6 Juin 1859.

André Muravieff
Conseiller d'Etat actuel,
Chambellan de sa Majesté Impériale.

III *Lettre; Réponse de Monsieur le Baron de Haxthausen à Monsieur André Mouravieff.*

Monsieur le Conseiller d'Etat et Chambellan

Je vous remercie de la lettre dont vous m'avez honoré et des choses très agréables que vous avez bien voulu me dire touchant les livres que j'ai écrits sur la Russie. Je vous remercie également de la franchise dont vous ne vous contentez pas d'user dans votre lettre, mais que vous exaltez plusieurs fois. Ces éloges que vous donnez à votre franchise, m'apprennent que c'est là une qualité que vous savez convenablement apprécier et que vous aimerez à trouver dans la réponse que je vais vous faire. Je tâcherai d'unir à cette qualité la prudence évangélique qui consiste avant tout à ne rien avancer qui ne soit solide, et la simplicité chrétienne qui va droit à son but en n'employant que des moyens avoués par la morale naturelle et religieuse.

Apres ce préambule, permettez-moi, Monsieur, de vous donner avant tout la solution d'un enigme que mes écrits semblent former pour vous. Vous paraissez étonné de ce que moi étranger à la Russie, je suis parvenu à écrire sur votre pays avec exactitude, tandis que tant d'autres publicistes ont fait fausse route en traitant le même sujet. Croyez moi, il n'y a là rien qui doive vous surprendre. J'aime la Russie et j'aime les Russes, et l'on comprend aisément ce que l'on aime. La haine est aveugle selon le proverbe; ou si vous aimez mieux, la haine ne voit les choses que d'un côté, et encore est ce du mauvais côté qu'elle les voit. Ses regards sont

[1] Der Titel der russischen Ur-Ausgabe lautet: *Pravda vselenskoj cerkvi o Rimskoj i pročich patriaršich kafedrach* (St. Petersburg 1841 und 1849). Die griechische Übersetzung ist mir nicht zugänglich.

si trompeurs que ce qui est naturellement bon, lui parait mauvais; en un mot elle transforme tout ce qu'elle voit dans l'objet de son aversion. Grâce aux sentiments de justice et de bienveillance que Dieu a mis et conservés dans mon cœur, j'ai tâché de voir la Russie comme si elle eut été ma propre patrie; et c'est ainsi que je suis parvenu à la mieux comprendre que beaucoup d'autres écrivains qui ont entrepris d'en parler. Mais vous sentez Monsieur, que jamais je n'insisterais sur ce point s'il ne sagissait point d'en tirer une leçon bien utile. De même donc que l'amour que je porte à la Russie m'a permi de la bien connaître, ainsi des sentiments bien veillants chez les Orientaux à l'égard des Occidentaux, et chez les Occidentaux à l'égard des Orientaux, sont la première condition necessaire pour s'apprécier mutuellement d'une manière convenable. Je ne veus pas, Monsieur me constituer votre juge, mais j'en appelle à votre concience; elle vous dira si la lettre que vous m'avez adressée, ainsi que vos lettres sur Rome et vos autres ouvrages, ont été écrits sous l'influence de l'aimable charité.

Cependant, tout en vous établissant en générale votre propre juge, je dois vous communiquer avec la franchise que je vous ai promise, les principales impressions que votre lettre a faites sur moi. C'est ainsi que je vous dirai d'abord que jamais je ne croirai que son Eminence Monseigneur Philarète vous ait constitué son sécrétaire; beaucoup moins que vous ayez fidèlement exprimé ses sentiments. Aussi m'écrivez vous non de Moscou, mais de Kief; vous me renvoyez à vos propres livres aulieu de me renvoyer aux ecrits de son Eminence, puis vous me parlez de votre voyage à Rome, des impressions que vous avez recues, de votre foi orthodoxe et de votre zèle pour l'Eglise orientale. Vous devez le comprendre, toutes ces choses ne peuvent guère avoir d'influence sur la réconciliation des Eglises; elles ne servent qu'à une chose, c'est à faire voire que vous vous êtes entièrement substitué à la personne du digne prélat de Moscou. Une telle conduite de la part d'un Allemand ou d'un Français provoquerait dans sa patrie plus d'un sourire; mais serait ce une présomption de ma part de croire que je connais assez la Russie, pour pouvoir dire que les laïques transfigurés *en factotum* ecclesiastiques, n'y sont pas non plus de saison?

Toute votre lettre, Monsieur n'a qu'un but, celui d'empêcher tout rapprochement entre les deux Eglises: à cette fin, non seulement vous exagérez les obstacles à l'union, mais encore vous vous

jetez sur le chemin de ceux qui voudraient travailler à les aplanir. Est-ce-là Monsieur, l'esprit de Jésus-Christ qui a prié pour que tous ceux qui croient en lui ne fassent qu'un; qui a donné à son Eglise des apôtres, des prophêtes, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs dans un but de sainte union, et qui, pour ne dire que le principal, n'a pas voulu qu'il y eut une distinction entre ses disciples issus de la race d'Abraham, et ceux recueillis au sein de la gentilité? Non Monsieur, notre Sauveur n'est pas un Dieu de dissension, mais un Dieu de paix comme dit l'apôtre (1), et les premiers auteurs des divisions qui affligent l'Eglise ne sont pas les seuls coupables; tout ceux qui travaillent à perpétuer les ruptures existantes, ou à empêcher qu'il y soit mis fin, contreviennent également aux premiers devoirs d'un vrai Chrétien.

Que les sentiments et le langage de Monseigneur Philarète sont éloignés de cet esprit de haine pour lequel les divisions qui séparent les enfants d'un même père ne sont jamais assez profondes! Dans le *Catéchisme détaillé de l'Eglise catholique orthodoxe d'Orient,* dont tout le monde sait que le digne prélat est l'auteur unique ou principal, il demande (2); quel devoir nous impose l'unité de l'Eglise? et il répond avec l'apôtre: « De nous appliquer avec soin à conserver l'unité d'un même esprit dans le lien de la paix » (3). Un esprit pacifique, voilà donc la grande obligation d'un chrétien. Mais un tel esprit que fait-il? répond il comme vous Monsieur le Conseiller, aux paroles de paix que j'ai eu l'honneur d'adresser à l'eminentissime Métropolitain de Moscou, par des accusations de *présomption, d'esprit altier, d'orgueil,* lancées contre ses frères. Cherche-t-il à provoquer de leur part des récriminations, et à aigrir de la sorte les esprits? ou tâche-t-il de jeter un voile sur le passé; évite-t-il même de rechercher de quel côté sont les torts primitifs, pour ne songer qu'à rétablir coûte que coûte l'ancienne union, et à réconcilier les frères divisés? J'ai

(1) I Cor. XIV 33.

(2) *Prostrannyj christianskij katichisis pravoslavnoj, kafoličeskoj, vostočnoj cerkvi,* 49. Aufl., Moskva 1852, hier zitiert nach der deutschen Übersetzung: *Ausführlicher christlicher Katechismus...* nach der 59. Auflage ins Deutsche übersetzt und herausgegeben als Anhang II zu Philaret (Gumilevskij) *Geschichte der Kirche Russlands,* Teil II, Frankfurt am Main 1872, S. 293-399.

(3) Wie oben S. 337; das Zitat ist eine Umschreibung der Antwort des Katechismus, der nur die Stelle Epheserbrief IV 3 gibt.

vu Monsieur des prélats et des prètres russes; j'en ai trouvé qui avaient quelques prejugés contre l'Eglise Occidentale, mais je n'ai pas le souvenir d'en avoir rencontrés qui fussent privés de l'esprit pacifique jusqu'à vouloir mettre obstacle à l'union, pourvu qu'elle put se faire d'une manière convenable ou qui se refusassent de s'employer à l'accomplissement de ce grand ouvrage. Et si l'esprit d'opposition et de rancune animait à ce point votre clergé, ne serait-ce pas une preuve palpable que l'Esprit Saint s'est retiré complètement de lui, et que plus rien ne le rattache au cep vivifiant de la vigne qui est Jesus-Christ? Oui, Monsieur, je vous le dis avec douleur, vous vous trompez du tout au tout en vous croyant l'organe du clergé russe; vous ne partagez pas ses véritables sentiments et votre langage n'est pas conforme à ses aspirations les plus ardentes.

Et voyez jusqu'ou vous poussez l'excès! Vous prétendez que Monseigneur Philarète ne me répond pas lui-même par ce qu'il ne peut correspondre avec l'étranger en dehors des autorités ecclesiastiques, lui qui occupe le premier siège de Russie. C'est là une interprétation de la loi de votre pays à laquelle les bureaucrates les plus tyranniques auraient à peine songé. Comment! Son Eminence aurait dû envoyer ma lettre au procureur du Saint Synode avant de pouvoir en prendre connaissance! Il ne pourrait lui, établi pasteur pour avancer l'œuvre de l'unité de l'Eglise parler au Saint Synode d'adresser des prières à Dieu pour promouvoir ce grand ouvrage! il ne pourrait pas même m'accuser reception de ma lettre. Oh! Monsieur, ne me parlez plus de votre zèle, de votre amour pour l'Eglise orthodoxe: vous la représentez comme une esclave qui ne peut pas même ouvrir la bouche sans la permission du maitre; selon vous, les lèvres des prêtres qu'il faut interroger sur la sagesse, ne peuvent se mouvoir en Russie sans le bon vouloir du gouvernement, et la parole de Dieu que les romains infidèles ne purent enchaîner avec Saint Paul (1), serait tellement garrotée chez vous par des mains chrétiennes, que quoiqu'elle doive retentir jusqu'au bout du monde, elle ne pourrait pas même se traduire en quelques lignes d'un billet! Croyez moi, Monsieur, c'est trop, vous ignorez ce qu'est l'Epouse de Jésus-Christ, vous ne savez pas ce qu'est un Evêque. Est-il donc étonnant, Monsieur, que saisi à tel point de l'esprit de vestige

(1) 2 Tim. II 9.

vous ayez si mal compris ma lettre? Qu'ai-je dit, que dirai-je encore à son Eminence le Métropolitain de Moscou et à ses frères dans l'épiscopat? Par le baptême nous sommes tous devenus frères adoptifs de Jésus-Christ, nous ne devrions former qu'une seul famille. Mais il existe de malheureuses divisions entre nous, l'Orient ne s'entend point avec l'Occident; la robe sans couture de Jésus-Christ est dechirée. Nous déplorons tous ce mal épouvantable dont les suites sont surtout terribles en ces jours mauvais où l'esprit de ténèbres s'attaque aux fondements même de tout Christianisme. Cessons donc nos accusations réciproques et allons au trône de misericorde y supplier le prince de la paix qu'il veuille bien par sa sainte grâce rapprocher les cœurs et faire disparaître les obstacles qui s'opposent à une parfaite union. Voilà dans toute sa simplicité la substance de ma lettre. Si l'on veut, j'y ai marqué en outre ce qui se fait pour obtenir cette grande grace dans les diocèses d'Allemagne. J'ai dit en particulier qu'en choisissant la prière de Saint Jean Chrysostome pour l'union des Eglises, de préférence à celle qui est dans le Missel Romain, les Evêques Catholiques ont voulu donner un gage de leur estime pour l'Eglise Orientale; enfin j'ai invité Monseigneur Philarète à vouloir bien employer son influence pour que des prières spéciales soient également prescrites dans l'Eglise de Russie, pour le rétablissement de l'ancienne union. Or, Monsieur des choses si simples, si conformes à l'Esprit de Jésus-Christ, comment osez vous dire *qu'elles ne sont pas exemptes de finesse*? Quelle finesse y a-t-il à prier pour la fin de divisions déplorables et à supplier ses frères séparés de vouloir bien en faire autant? Taxer de telles prières et une telle invitation de finesse, n'est-ce pas donner au bien le nom du mal, et à la lumière celui de ténèbres? Quoi, Monsieur vous appelez les divisions qui existent entre l'Orient et l'Occident, *fatales, affligeantes, funestes* et en même temps vous vous opposez de toutes vos forces à ce qu'on prie Dieu de les faire cesser! L'Esprit Saint ne pousse pas à de pareilles contradictions, et certainement c'est ici le cas de rappeler les paroles de Notre Divin Maitre: *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus lucidum erit. Si autem oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tenebrosum erit* (1). Et quelle pitié Monsieur le Conseiller, de voir un esprit distingué, tel que le votre, tourner en venin les choses les plus salutaires du

(1) Matth. VI 22, 23.

monde! Je raconte à son Eminence Monseigneur Philarète que dans les diocèses d'Allemagne on récite pour l'union des Eglises la prière de Saint Jean Chrysostôme, prière appartenant à un saint qui ne connut jamais ni Orient ni Occident, mais seulement l'Eglise Catholique; prière antérieure à toutes les divisions actuellement existantes; prière enfin pénétrée de l'Esprit de Dieu qui est un esprit d'unité et de concorde. Il me paraissait qu'une telle prière récitée dans un tel but, ne pouvait rencontrer en Russie aucun obstacle. Eh bien! voilà que je me trompe d'après vous. Dans cette prière on parle de *Sainte* Eglise, et il ne saurait être question de sainteté quand il sagit de catholiques. Mais en parlant, Monsieur de la sorte, quelle distance vous mettez entre vous et Son Eminence Monseigneur de Moscou? Demandez lui ce qui constitue la saintété de l'Eglise, et si quelque élément de cette sainteté manque à l'Eglise Catholique latine; il vous enverra à son *Catéchisme détaillé* où vous trouverez la question suivante: « Pourquoi l'Eglise est elle nommée *Sainte?* R. Parceque Jésus-Christ l'a sanctifiée par sa passion, par sa doctrine, en priant pour elle, et enfin par les sacrements » (1). Or, Monsieur, l'éminent Prélat est à mille lieues de ces anciens Donatistes qui s'égaraient dans leurs théories ridicules jusqu'à restreindre l'influence de la passion et des prières du Sauveur à un coin de l'Afrique.

Voici ce qu'il enseigne à ce sujet: « Jésus-Christ a-t-il réellement souffert pour nous? R. Le sacrifice a été accompli en vue de tous les hommes; il a mérité la grâce et le salut pour tous, mais il ne peut profiter qu'à ceux d'entre nous qui participent volontairement aux souffrances de leur Sauveur, *étant rendus conformes à sa mort* (Philipp. III; 10) (2). Q. De quelle manière pouvons-nous *participer aux souffrances et à la mort de Jésus-Christ?* R. Nous participons aux souffrances et à la mort de Jésus-Christ par le moyen d'une foi vive et ardente en leur efficacité pour notre salut; par les Sacrements qui confirment et résument en soi la force active des souffrances et de la mort du Christ; enfin nous y participons en crucifiant notre chair avec toutes ses passions et ses désirs déréglés » (3). En bien, Monsieur, malgré la haute idée que vous

(1) Katechismus des Metropoliten Philaret, wie eben, S. 340.

(2) Katechismus wie eben, S. 329. Eine etwas freie Übersetzung des russischen Textes.

(3) Katechismus, wie eben, S. 329. Dieselbe etwas freie Übersetzung.

avez de l'humilité des Orthodoxes, et le profond mépris que vous affectez pour l'orgueil, la présomption, l'esprit altier des Catholiques, j'ose vous le demander conformemént aux principes developpés par Monseigneur Philarète, les Catholiques ne participent-ils pas autant à la passion du Sauveur, ne sont-ils pas autant sanctifiés par cette passion que les Orientaux Orthodoxes?

Et quant à la doctrine sainte que le Divin Maître nous a apportée du haut du Ciel, que dirais-je? Veuillez comparer la doctrine morale qui est enseignée dans le catéchisme romain, dit du Concile de Trente, avec celle qui se trouve dans le catéchisme de Pierre Mogila dit la *Confession orthodoxe approuvée par les Patriarches Orthodoxes d'Orient* (1); voyez surtout dans ces deux livres ce qui est requis pour qu'un péché soit mortel; et alors vous me direz s'il y a quelque reproche à adresser à la doctrine catholique, comme n'étant pas assez sévère, ou plutot comme n'étant pas conforme à celle du Sauveur. Mais, n'allez pas croire Monsieur, que tenant ce langage, je condanne comme hérétique la doctrine morale de l'Eglise Orthodoxe; je n'ai aucun titre pour cela, et ce ne sera jamais moi qui tenterai d'établir entre l'Orient et l'Occident de nouvelles barrières. Mais en voila assez sur la sainteté comparative de la doctrine morale de l'Eglise Orthodoxe, disons un mot des Sacrements. Je ne puis croire, Monsieur, que vous rejetiez nos Sacrements. Certainement Monseigneur Philarète les admet. Je sais bien qu'à la suite de l'abandon de l'union de Florence par les boyards de la Moscovie le Métropolite Jonas, substitué à Moscou au Métropolite Isidore, établit une sorte de donatisme en Russie en portant le décret suivant: «les russes doivent rebaptiser les catholiques romains qui embrassent la religion grecque, par ce que les romains baptisent par affusion au lieu de baptiser par immersion ce qui rend leur baptême nul» (2), mais je sais aussi que l'empereur Pierre I a aboli le donatisme en Russie et fait recevoir par l'Eglise russe le baptême par affusion à des catholiques et des protestants, et que ceux-ci depuis lors, sont admis sans nouveau baptême dans l'Eglise non seulement à la communion Eucharistique, mais encore à la prêtrise et à

(1) *Pravoslavnoe ispovjedanie kafoličeskoj i apostolskoj cerkvi vostočnoj*, Kiev 1838.

(2) Eine Belegstelle für diese Ausgabe habe ich nicht finden können.

l'épiscopat ([1]); je sais encore que Monseigneur Philarète enseigne que le symbole enjoint de ne reconnaître *qu'un seul* baptême « parce que le baptême étant une naissance spirituelle, l'homme ne peut naître deux fois spirituellement, tout comme il ne naît qu'une seule fois pour le corps » ([2]) et que le concile qui fit cette addition au symbole, jugeat utile de déterminer dans le symbole que le baptême est *un*, parcequ'il s'était elevé des doutes sur la nécessité de rebaptiser les hérétiques ([3]). Cette doctrine de son Eminence de Moscou contient un principe qui est d'une application générale dans la matière des sacrements. Elle ne fait pas dépendre l'efficacité des sacrements des dispositions du ministre; d'ou il s'en suit qu'aucun russe tint-il même les catholiques pour hérétiques ne saurait logiquement contester à ces mêmes catholiques la validité d'aucun de leurs sacraments, et ne saurait par conséquent dénier à leur Eglise la sainteté dont ces sacrements sont la source ou plustôt le moyen.

Après cette explication tirée de l'écrit le plus célèbre de Monseigneur Philarète, soutiendrez vous encore, Monsieur, qu'il ne saurait s'agir de réciter dans l'Eglise Orthodoxe la prière de Saint Jean Chrysostôme pour la réunion des Eglises des deux rites?

Hélas! oui, vous continuez à le soutenir, mais ce sera au moyen de la défaite la plus incroyable qui se vit jamais.

Vous dites donc que la prière de Saint Jean Chrysostôme se récite dans votre Eglise trois fois chaque jour, qu'il n'y a donc pas lieu de la faire réciter une fois de plus d'une manière extraordinaire pour l'union des Eglises. Je pourrais d'abord vous répondre Monsieur, que dans l'Office Divin et dans la Sainte Messe, nos prêtres récitent un grand nombre de fois l'oraison dominicale, et cependant il arrive assez souvent que nos Evêques prescrivent à leurs prêtres de réciter la même prière soit avant soit après la Messe avec les fidèles assemblés, et cela dans le but d'obtenir certaines grâces spéciales: cette coutume oseriez-vous l'improuver? Quoiqu'il en soit, si quelque chose s'oppose chez vous à la récitation de la prière de Saint Jean Chrysostôme, quel inconvénient peut il y avoir à ce que le Saint Synode prescrive la récitation d'une autre prière? Soyez de bonne foi, Monsieur, n'at-

([1]) *Polnoe sobranie russkich zakonov*, tom. V, o. O. 1830. U. 3300, 3225.
([2]) Katechismus, wie eben, S. 346.
([3]) Katechismus, wie eben, S. 344.

taquez pas le principal avec des prétextes puisés dans l'accessoire; en agir de la sorte n'est pas digne d'un homme du monde, *encore moins d'un Chrétien.*

Je le sens, Monsieur, j'ai tort de vous suivre sur le terrain de vos récriminations, dites tant que vous voudrez que des abîmes divisent l'Orient et l'Occident, établissez comme il vous plaira que l'une ou l'autre Eglise doit être schismatique voir même hérétique; concluez ensuite qu'il y en a aumoins une à la quelle le titre de *Sainte* ne saurait convenir, je ne vous répondrai qu'une chose, c'est qu'il n'est pas question dans ma lettre à Monseigneur de Moscou, de disputes théologiques, encore moins d'imputations envenimées, mais de prières pour la paix, et d'appel à l'esprit d'union. Je le répète, si la Russie voulait joindre ses prières aux nôtres, et supplier avec nous le Père de bonté de répandre dans tous les cœurs son esprit pacifique, l'union tant désirée serait bientôt conclue et les Églises d'Orient et d'Occident s'embrasseraient comme deux sœurs. Qu'on veuille y faire attention, cette union sainte le doux objet des vœux de toute âme fidèle, n'est pas une œuvre aussi difficile qu'on se l'imagine. Il en est de cette œuvre comme d'une montagne. Une montagne vue de loin parait escarpée, inaccessible, mais lors qu'on est à ses pieds, qu'on y monte pas à pas, on est tout étonné d'atteindre si facilement le sommet. Non, la réconciliation des deux Eglises n'est pas une impossibilité, ce qui paraît à vous, Monsieur le Conseiller, des abimes, ne sont que de petits fossés qu'un peu de bon vouloir aurait bientôt comblés.

Vous même, vous réduisez les obstacles à trois points: l'autorité du Pape, la procession du S. Esprit et l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge. Ces trois points seraient vite arrangés si l'esprit de paix était plus universel. En effet, voici tout ce que demandent les catholiques sur le premier article, ils demandent que les Orientaux reconnaissent que sa Saintété le Pape Pie IX actuellement régnant est le successeur légitime de Saint Pierre, de Saint Lin, de Saint Clet, de Saint Clément, de Saint Sylvestre, de Saint Innocent, de Saint Célestin, de Saint Agapet, de Saint Léon, de Saint Martin et de Saint Grégoire le grand; que comme tel il jouit dans l'Église de Dieu des prérogatives et de l'autorité qui sont reconnues à ces anciens Papes dans les livres liturgiques et autres approuvés par le Saint Synode de Russie; qu'il possède ces droits au même titre que ces Papes, c'est-à-dire comme il

est déclaré dans les dits livres, en vertu des paroles de Notre Divin Sauveur (1). J'éspère, Monsieur, que dans ces clauses qui sont toutes tirées de livres les plus autorisés de votre Eglise, vous ne verrez aucune innovation. A tout esprit non prévenu elles paraitront même un moyen convenable de rétablir l'accord entre la position actuelle de votre Eglise et les principes et souvenirs anciens consacrés par sa liturgie.

Quand à la procession du Saint Esprit, les Russes, comme il est expressément déclaré dans le *Catéchisme détaillé* de Monseigneur Philarete (2), professent la doctrine de S. Jean Damascène; les catholiques conviennent que cette doctrine est au fond la même que la leur; qu'il n'existe entre les deux enseignements qu'une différence de terminologie, et que pour conclure les débats sur ce point, il suffit de renouveller les explications qui ont été données de part et d'autre dans divers occasions solennelles (3).

Qu'y a-t-il encore dans cette clause contre quoi un Russe puisse s'inscrire!

Enfin pour ce qui est de l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge, je dirais, Monsieur que je suis étonné de vous voir ériger ce dogme en hérésie, s'il n'était pas connu de tout le monde, qu'un grand nombre de Russes et d'autres Orientaux se sont formés sur cette doctrine une opinion, non en lisant les livres de leurs docteurs, mais en s'inspirant d'articles de *l'Indépendance Belge* (4) et d'autres journaux étrangers aux enseignements de l'Eglise. Si jamais il fut le cas de dire *Blasphemant quod ignorant* (5), c'est bien dans cette occurrence. Pour ne donner qu'un exemple, dans

(1) Die entsprechenden Stellen sind in den sog. « Synaxarien » zu finden, die einen Teil der liturgischen Menäen der byzantinischen Kirche bilden. (Siehe hierzu: J. Martinov, *Annus ecclesiasticus graeco-slavicus*, Brüssel 1683).

(2) Katechismus, wie eben, S. 334.

(3) z. B. auf dem Konzil von Florenz im Präambulum des Unionsdekrets « Laetentur caeli » in: *Quae supersunt actorum graecorum Concilii Florentini*, hrsgb. v. J. Gill S. J., Rom 1953, S. 461 f.

(4) Eine sehr liberale belgische Tageszeitung. Die Erwähnung gerade dieser Zeitung gibt uns einen Hinweis darauf, wer dem Baron bei der Verfassung dieses Briefes zur Hand war. Es ist dies, wie das A. van de Wal in seiner schon erwähnten Dissertation dokumentarisch nachweist, der belgische Bollandist V. de Buck S. J. (1817-1870).

(5) Ep. Judae, v. 10.

une brochure Grecque anonyme imprimée à Athènes, reproduite partiellement en français à Paris, et due à la plume, comme tous le savent du médecin du Sultan (1), on apprend au lecteur que les catholiques croient que la Très Sainte Vierge n'a pas été engendrée par S. Joachim, mais qu'elle été concue du Saint Esprit dans le Sein de Sainte Anne. Voilà ce qu'on écrit en Orient contre le Catholiques, quoique ceux-ci célèbrent partout la fête de Saint Joachim père de la Sainte Vierge, le premier dimanche après la fête de l'Assomption!

Vous direz, Monsieur, que j'ai tort de parler à propos de vous du docteur de sa Hautesse; que vous êtes bien plus savant que lui; que vous ne connaissez pas seulement les faits publics qui se passent chez les catholiques, mais que les ressorts secrets qui font tout mouvoir, sont pour vous parfaitement à découvert; que tous les Evêques de la Catholicité s'unissant au chef visible de l'Eglise sont bien simples s'ils croient être les organes spontanés de la doctrine de leurs Eglises particulières et de l'Eglise universelle, tandis qu'ils ne sont que des mannequins que les Jésuites mettent en mouvement; que les Jésuites à Rome ont l'air d'être mal à leur aise, d'y avoir des ennemis comme Theiner (2) et consorts; d'y être parfois moments plus tolérés que soutenus, mais qu'en attendant ce sont eux qui font tout chez les Latins, devant eux que tout s'abaisse et ploie, et que ce n'est que pour leur plaire que Pape et Evêques ont proclamé le dogme de l'Immaculée Conception de la Mère de Dieu.

Je l'avoue, Monsieur le Conseiller, le chef de la faculté médicale de Constantinople n'a pas connu ces faits formidables, vous êtes plus fort que lui sur tout ce qui concerne la définition du glorieux privilège de Marie. C'est une justice que je vous rends; Mais cela ne doit pas m'empêcher de penser qu'il ne sera pas complètement inutile de vous exposer ici brièvement ce que nous Catholiques nous croyons sur l'Immaculée Conception de Marie.

Nous disons d'abord que la Bienheureuse Vierge est la fille de Saint Joachim et de Sainte Anne, et qu'elle a été engendrée et concue comme les autres enfants des hommes. Nous croyons

(1) Stephanos Karathéodori (1789-1869), *'Επίκρισις τῶν περὶ ἑνώσεως λόγων τοῦ 'Ιησουίτου Γαγάριν* Athen 1857, S. 96.

(2) A. Theiner (1804-74), Oratorianer, hervorragender Archivist und Publizist der vatikanischen historischen Akten.

ensuite qu'Adam par son péché a perdu la justice originelle pour lui-même et pour tout ceux qui devaient naître de lui par la voie ordinaire de la génération, et c'est ainsi que se vérifient les paroles de l'apôtre *In quo omnes peccaverunt* [1], sentence universelle de la quelle nous ne prétendons aucunement exempter la Mère de Dieu. Nous croyons en troisième lieu, que comme la justice est rendue aujourd'hui aux fidèles dans leur baptême en vue des mérites de Jésus-Christ Sauveur du genre humain, cette même justice a été communiquée par pure grâce à Marie en vertu des mêmes mérites dès le premier moment de son existence, de telle sorte que la tache du péché *macula peccati* qui consiste dans la privation de la grâce sanctifiante, n'a jamais souillé son âme. Or, Monsieur, sur cette doctrine qui renferme tout le dogme de l'Immaculée Conception, jamais il n'y eu de contestations dans l'Eglise Orientale. Et ce qu'il y a de plus curieux, c'est que M. Karathéodori qui étudie Hippocrate pour prolonger les jours de l'homme malade et l'Evangile et les Saints Pères, pour injurier le P. Pétau [2], le P. Gagarin [3], le Cardinal Maï [4], le Pape et toute l'Eglise catholique, constate ce fait de la manière la plus manifeste: « La Sainte Eglise, dit il, a constament enseigné que la Sainte Vierge, quoiqu'annoncée par un Ange, quoique née comme quelques uns des prophètes de parents avancés en âge, fut conçue comme tout les autres enfants d'Adam; qu'elle n'obtint la grâce de Dieu (c'est à dire la gloire eternelle (1)) que par sa vie sainte, son humilité source de toutes les vertus agréables à Dieu. *Elle n'obtint la faveur d'être à l'abri des effets du péché originel*, de recevoir la Salutation Angélique: *Ave*, de devenir la Mère du Seigneur, *que par la grâce de celui devant lequel elle s'etait constamment*

(1) Il est évident que c'est là ce que le médecin théologien veut dire car la grâce de Dieu proprement dite ne se mérite pas par une vie sainte, elle est au contraire le principe, la racine d'une vie sainte.

[1] Röm V 12.

[2] Dionysius Petau, S. J., hervorragender Theologe (1583-1652).

[3] Johannes Xaver Gagarin S. J., Unionsschriftsteller (1814-1882).

[4] Angelo Mai, Kardinal, Präfekt der vatikanischen Bibliothek Paleograph (1782-1854).

humiliée. C'est pour cette raison que nous honorons ses parents, qui surent par la sainteté de leur vie mériter un pareil enfant sur leurs vieux jours. C'est pour celà que nous honorons sa conception sa naissance et son admission dans le Saint des Saints, et cependant d'accor avec la Sainte Eglise Orthodoxe, nous glorifions la Vierge Marie « issue des hommes, engendrée par Joachim et Anne, et qui elle même a mis au monde Notre Seigneur ».

Eh bien! dans ces mots: « Marie obtint par la grâce de Dieu la faveur d'être à l'abri des effets du péché originel » il y a tout le dogme défini à Rome et quelque chose de plus encore. Car quels sont les effets du péché originel? C'est d'abord la tache du péché *macula peccati* c'est-à-dire la privation de la grâce sanctifiante, qui dans les dessins de Dieu aurait du être propagée comme une noblesse héréditaire par nos premiers parents; C'est ensuite la perte de l'impassibilité et de l'immortalité; c'est encore la rupture du frein de la concupiscence qui sans le péché aurait été tenue en respect par l'abondance et la singularité des grâces; c'est une foule d'autres dommages encore qu'il serait inutile d'énumérer ici. Or les meilleurs théologiens catholiques enseignent que les effets du péché originel ne sont pas liés inséparablement entre eux; que Dieu peut affranchir de l'un sans affranchir de l'autre; que la grâce sanctifiante peut orner une âme même dès le premier moment de son existence, sans que Dieu accorde en même temps l'immortalité, la domination pleine et entière sur la concupiscence et d'autres dons primitifs; ils disent bien presque tous que si Marie est morte, ce n'a pas été par suite du péché originel, mais par de tout autres causes; que la concupiscence a été complètement soumise à la volonté, et qu'à proprement parler Marie n'a jamais subi aucun des effets du péché originel; mais cette doctrine qui est conforme à celle qu'expose Karathéodori, n'est pas de foi; c'est une opinion théologique très respectable mais rien de plus: ce qui est de foi, ce qui est seul de foi, c'est que l'âme de Marie n'a jamais été souillée un seul istant de la tache du péché, et ce point, sans qu'il y ait jamais eu contestation, a toujours été fidèlement enseigné par l'Eglise Orientale.

Veuillez ouvrir le livre de Monseigneur Malou Evêque de Bruges, intitulé: *L'Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie considérée comme dogme de foi* (1). Vous y verrez les témoi-

(1) Brüssel 1857.

gnages les plus explicites tirés de la liturgie Orientale, des actes de Saint André et des écrits de S. Jean Chrysostôme, de S. Procle, son diciple et successeur, de Theodoté d'Ancyre, d'Anastase le Sinaïte, de Sophronius de Jérusalem, d'André de Crète, de S. Germain de Constantinople, de Jean d'Eubée, de S. Jean Damascène, de S. Théodore Studite, de Pierre d'Argos, de Georges de Nicomédie, de Photius, de Nicetas de Paphlagonie, de Jean Géomètre, de Léon le Sage, de Jacques Le moine, d'Isidore de Thessalonique, de Germain II de Constantinople, de Mathieu Cantacuzène et d'Emmanuel Paléologue. Il est à regretter que le docte prélat n'ait pas eu a sa disposition le recueil de passages sur l'Immaculée Conception de la S. Vierge tirés des principaux prédicateurs et écrivains Russes du XVII et XVIII siècle [1], recueil qui n'a été publié que plus tard à Paris dans la langue originale [2]. Je vous recommande donc Monsieur le Conseiller de consulter également cette brochure.

Voulez-vous maintenant connaître quels étaient les préoccupations de beaucoup de catholiques immédiatement avant la définition du dogme de l'Immaculée Conception! Les voici. Sachant qu'il existe en Russie beaucoup d'hommes animés du même esprit que vous, ils ne doutaient pas que plusieurs ne fussent prêts à s'emparer de cet évènement comme de tout autre pour attaquer l'Eglise catholique; cependant il n'est jamais venu à la pensée de personne qu'un orthodoxe quelconque se serait élevé contre le dogme même; nous pensions qu'on aurait dit: « Voyez ces catholiques, ils étaient jusqu'à ce jour à ne pas savoir d'une manière irréfragable que la Mère de Dieu a *toujours* été *Sainte, toujours bénie, toujours lumineuse, toujours glorifiée, toujours* en des rapports d'amitié avec Dieu. Nous, nous le chantons depuis le commencement de nos Eglises, et nous disons de tout temps avec nos docteurs, que Marie a été étrangère à l'iniquité de la femme; qu'elle a été produite comme un lis au milieu des épines; qu'avant sa naissance elle a été consacrée à Dieu, que hormis elle personne n'a été béatifié, sanctifié, exalté, purifie par anticipation; qu'en

(1) J. X. Gagarin S. J., 4 Briefe unter dem Titel: *Lettres à une dame russe sur le dogme de l'Immaculée Conception.* Jeder Brief einzeln als Broschüre, Paris 1857.

(1) J. X. Gagarin S. J., *Curieux témoignage en faveur de l'Immaculée Conception* (russisch), Paris 1858.

sa conception la nature humaine qui autrefois était pure a reçu le don de la première création divine et est retournée vers elle-même. Chez nous jamais il ne s'est élevé à ce sujet le moindre doute, mais chez les latins, grâce à leur Saint Bernard, à leur S. Thomas et à quelques écrivains scholastiques, cette doctrine a été obscurcie et il leur a fallu plus de sept siècles pour dissiper les ombres accumulées ».

Voilà le genre d'accusation que les Occidentaux attendaient de leurs frères séparés d'Orient. Aussi la stupéfaction a été générale lors qu'on a appris que ces frères pour faire pièce aux Catholiques attaquaient le dogme lui-même; et cette stupéfaction existerait encore si l'on ne savait pas à présent que ces adversaires inattendus ignorent presque tous ce dont il s'agit, et ne s élèvent contre la conception immaculée de Marie, que parcequ ils ont cru devoir se mettre à l'unisson de quelques journaux. Je doute, Monsieur, que dans toute l'histoire ecclésiastique vous trouviez un exemple plus frappant de l'aveuglement inconcevable que peuvent produire les haines religieuses.

Voilà donc à quoi se réduisent les abimes infranchissables qui séparent l'Orient de l'Occident! Dans le fond les difficultées sont moindres que celles qui existaient lors de l'affaire des trois chapitres et du grand schisme de l'Occident. Poussons comme on le fit alors, poussons de toute part à l'unité; surtout ne renouvellons plus de vieilles querelles, que notre cri à tous soit: Paix, Paix réconciliation! et toutes les questions seront bien vite éclaircies, les obstacles applanis, et les frères se jéteront dans les bras de leurs frères! Réconciliation fraternelle! C'est tout ce dont il sagit. Je sais bien, Monsieur que les ennemis de l'union prétendent que nous voulons mettre l'Orient aux pieds de l'Occident, porter atteinte à son rite et à sa discipline; en un mot vous traiter en vaincus. Mais ce sont là de mauvais rêves, des imaginations qui n'ont absolument aucun fondement. Oui, si quelque Latin mettait en avant de pareilles extravagances, il trouverait plus d'adversaires en Occident qu'en Orient même. Les Russes peuvent y compter, s'ils font quelques pas vers nous, les Papes se hâteront de leur donner les meilleures sécurités contre tout ce qu'on appelle envahissement du latinisme. Ce que tout le monde veut chez nous, c'est que l'Orient soit placé sur le même pied que l'Occident, que les Evêques et les Prètres des deux Eglises aient le même rang, et que les dignités éminentes soient communes à tous. Dans le

courant de l'année passée, un de vos meilleurs écrivains qui s'occupe en même temps de poésie, de philosophie et d'économie politique, de panslavisme et de Religion adressait aux Latins cette demande: « Et lorsque l'union sera faite le Cardinalat sera-t-il accessible aux Russes? ». En faisant cette question, il croyait simplement embarasser ses adversaires, mais il ignorait que le Saint Concile de Trente [1], dans le chapitre qui traite des cardinaux recommande au Pape de choisir autant que possible dans toutes les nations ces hauts dignitaires qui doivent l'assister et l'aider dans le gouvernement de l'Eglise. Aussi n'y a-t-il aucun doute que si jamais l'union se fait, la Russie n'aie ses cardinaux comme la France, l'Autriche, la Prusse, l'Espagne, le Portugal, l'Angleterre, la Belgique. Naguère même le siège grec uni de Lemberg était occupé par un cardinal de la Sainte Eglise Romaine [2]. Nous pouvons aller plus loin encore. Le siège de S. Pierre n'était pas plus l'apanage des Latins que des Orientaux. Parcourez le catalogue des Papes, vous y verrez jusqu'à vingt deux Orientaux les uns Grecs les autres Syriens, et personne n'ignore que le Cardinal Bessarion fut dans plus d'un conclave sur le point de réunir les deux tiers des voix de ses collégues, proportion requise pour l'élection d'un nouveau Pape. Je le sais, cette élection n'a pas réussi par suite de l'opposition de tel ou tel Cardinal, mais qu'on veuille prendre en main les historiens ecclesiastiques Occidentaux, on verra que la plus part regrettent que l'election de Bessarion ait échoué, et qu'ils condamnent ouvertement ceux qui l'ont empêché d'aboutir. Est-il possible d'avoir une preuve plus frappante de la bonne volonté des Latins? Oui, ils veulent vivre avec les Orientaux comme avec des frères, les avoir en tout comme égaux, et en particulier ne pas leur fermer le chemin à aucune dignité ecclésiastique quelque élevée qu'elle puisse être. Nous objectera-t-on que certains princes qui avaient des Grecs unis dans leur royaume les tenaient dans un état d'inferiorité vis-à-vis des catholiques Latins. Mais qu'on sache que cette conduite dictée par une déplorable politique, n'a jamais été approuvée de la catholicité, et

(1) Concilium Tridentinum, sess. XXIV, de reformatione cap. 1, in: *Codex iuris canonici*... praefatione, fontium annotatione... ab Emo Petro Card. GASPARRI auctus, Romae 1918. Can. 232 Anm. 4.

(2) Michael Lewicki, Erzbiscof und Metropolit von Lemberg (1818-1858).

que les Papes n'ont épargné ni prières, ni plaintes ni représentations pour engager ces princes à entrer dans d'autre voies. Du reste rien de pareil ne serait à craindre en Russie. Si quelque danger se présentait de ce côté, ce serait celui de voir l'Église latine polonaise asservie par l'Église du rit Oriental.

Mais tout celà sont des considérations bien secondaires lors qu'il s'agit du grand bien, de l'union et de la paix de l'Eglise. Pour procurer un si grand bien, il n'y a pas de sacrifices qu'il ne faille être prèt à faire. Les Évêques Catholiques de la conférence de Carthage, conduits par le Grand S. Augustin, offrirent aux Donatistes de leur abandonner leurs sièges pourvu qu'ils voulussent rendre la paix à l'Église (1). Au commencement de ce siècle, le schisme constitutionel fut éteint en France par la cession de tous les biens ecclésiastiques, et par l'abandon que firent de leurs sièges les anciens Evêques Catholiques (2).

Récemment encore le schisme Portugais des Indes a été terminé par un concordat qui porte en principe le dépouillement de leurs charges de tous les vicaires apostoliques (3). Tout celà se fait dans l'Eglise Catholique avec tant de simplicité et si naturellement, qu'à peine les fidèles le remarquent; parce que la parole de Saint Denis d'Alexandrie y retentit toujours: « Il fallait plustôt endurer toutes choses que de consentir à la division de l'Eglise de Dieu puisque les martyres soufferts pour conserver ou rétablir l'unité de l'Église, ne sont pas moins glorieux que ceux que l'on souffre pour ne pas sacrifier aux idoles » (4). Je ne rapporte pas ces choses, Monsieur parce que les Latins ont des sacrifices

(1) Siehe: S. Augustini, *De gestis cum Emerito* liber unus n. 7, in: Migne *PL* 43 Sp. 702 « ut parati essent episcopatum pro Christi unitate deponere »; Diese « unitas » wird näher erklärt als unitas in fide, die dadurch zu erreichen ist, dass die Donatisten nachweisen, dass die ganze übrige Kirche ausser der ihrigen verdorben und nicht mehr die Kirche Christi sei. Siehe *Breviculus collationis cum Donatistis* I, cap. 5 in Migne *PL* 43 Sp. 615; *S. Augustini epistolarum classis III* ep. 128 cap. 2, in: Migne *PL* 33 Sp. 487 ff.

(2) Convenzione tra il governo francese a S. S. Pio VII del 15. VII 1881 siehe: A. Mercati, *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la S. Sede e le autorità civili*, Roma 1919, U. 74.

(3) Iuris pontificii de propaganda fide, pars Ia, Rom 1898, S. 316, Appendix II, U. 10.

(4) S. Dionysii episcopi Alexandrini, *Epistola II ad Novatianum* in Migne, *PG* 10 Sp. 1295, 1296.

à demander à leurs frères Russes, mais uniquement pour vous dire comment l'Occident est pratique quand il s'agit de mettre fin au schisme; libre à vous après celà de nous accuser de présomption et de défaut d'esprit pratique, de souligner ces accusations, et de prétendre qu'il faut avant tout bien approfondir quelles ont été les véritables causes du schisme, c'est à dire remuer ce qu'il y a de plus odieux et de plus capable d'aigrir les esprits. A de tels conseils on voit que si les divisions n'existaient pas, vous seriez pret à souffler le feu de la dissension dans l'Eglise. De grâce Monsieur veuillez ne plus vous mêler d'affaires ecclésiastiques, la première qualité nécessaire pour les traiter d'une manière convenable vous manque, je veux dire l'esprit pacifique. Ce n'est pas seulement votre lettre, tous vos écrits portent témoignage contre vous. Vous êtes peu connu en Occident, mais tous ceux qui vous connaissent, trouvent que vous manquez d'équité. Vous avez passé une bonne partie de votre vie à embrouiller ce qu'il y a de plus clair, ou à faire la caricature de l'Eglise Catholique. Cessez ce métier qui ne peut vous faire honneur aux yeux des hommes et qui est encore moins méritoire aux yeux de Dieu. Surtout je vous prie et conjure de ne plus vous jeter à la traverse des saintes aspirations des dignes Prelats de l'Eglise Russe; ce n'est pas là l'œuvre d'un Chrétien.

Laissez ces pasteurs oints de l'huile de la paix, suivre le mouvement de leur zèle; permettez qu'avec nous ils pleurent entre le vestibule et l'autel [1] sur les divisions de l'Eglise, et qu'ils se joignent à nous pour supplier Jésus-Christ notre pierre angulaire [2] à nous tous, qu'il rapproche ce qui est éloigné et qu'il unisse ce qui est séparé [3].

Recevez. etc.

(Schluss folgt)

A. M. Ammann S. I.

(1) Joel II 17.
(2) Eph. II 20.
(3) Cf. Eph. II 13; Col. I 20.

Das eschatologische Heil bei Theodor von Mopsuestia

Die Grundlage der Heilslehre Theodors von Mopsuestia ist seine Auffassung von den beiden Zuständen (*κατάστασις*) oder den beiden Weltzeiten (*αἰών*) (1), die in schärfstem Gegensatz zueinander stehen: Auf der einen Seite: der Zustand oder die Weltzeit der Sterblichkeit, Verweslichkeit, Leidensfähigkeit, Veränderlichkeit und Sklaverei; auf der andern Seite: der Zustand oder die Weltzeit der Unsterblichkeit, Unverweslichkeit, Leidensunfähigkeit, Unveränderlichkeit und Freiheit. Der erste Zustand hat seine Wurzel in der Störung der ursprünglichen Harmonie der Schöpfung durch die Sünde, und der zweite Zustand wird die endgültige Wiederherstellung dieser Harmonie bringen, er ist also wesentlich eschatologisch gefasst, gehört der Endzeit an und bedeutet für die Menschen und die ganze Schöpfung das endgültige Heil.

Theodor von Mopsuestia kennt aber auch zwischen diesen beiden Zuständen noch einen mittleren, von dem er freilich sehr viel seltener spricht als von den beiden einander diametral entgegengesetzten der Sterblichkeit und der Unsterblichkeit. Wir werden die Frage zu untersuchen haben, ob dieser mittlere Zustand irgendwie ein schon in dieser Zeitlichkeit gegenwärtiges Heil bedeutet und, wenn ja, was dieses Heil ist; oder aber, ob das eigentliche Heil ganz und gar eschatologisch zu verstehen ist. Es will uns scheinen, dass nach Theodor das gegenwärtige Heil schliesslich und letztlich nur eine moralische Hilfe zur Vermeidung der Sünden ist und dass er alle anderen Heilsgüter, von denen er der Tradition gemäss spricht, letzten Endes eschatologisch erklärt, dass diese Güter uns in der Tat erst nach der Auferstehung zuteil werden. Und auch das eschatologische Heil wird uns keine wahre über-

(1) Über den Begriff des gegenwärtigen und zukünftigen *αἰών* bei den Rabbinern und im Neuen Testament vgl. G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I. Band, Stuttgart 1933, S. 204-207.

natürliche Teilnahme an Gottes Natur bringen. Das scheint uns gerade das Charakteristische in der Heilslehre des Theodor von Mopsuestia zu sein, wodurch sie sich von der sonst bei den griechischen Vätern, auch bei denen der sogenannten Antiochenischen Schule, üblichen Lehre unterscheidet. Ihre tiefsten Wurzeln scheint uns diese Lehre Theodors in seiner sachlich irrigen Auffassung von der Menschwerdung zu haben. Der Erlöser ist der « angenommene Mensch » Christus, der nicht wirklich Gott *ist* und uns deshalb auch keine wahre Vergöttlichung vermitteln kann.

Das biblische Fundament für die Lehre von den zwei Weltzeiten findet sich im 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes, wo es heisst: « Gesät wird in Verweslichkeit, auferweckt in Unverweslichkeit, gesät wird in Unansehnlichkeit, auferweckt in Herrlichkeit, gesät wird in Schwachheit, auferweckt in Kraft, gesät wird ein irdischer Leib, auferweckt ein geistiger Leib » (V. 42-44), und: « Wenn aber dieses Verwesliche mit Unverweslichkeit, dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit bekleidet ist, dann findet das Wort der Schrift seine Erfüllung... ». (V. 54).

Das zweite Konzil von Konstantinopel zitiert aus den Werken Theodors ohne Quellenangabe folgenden Text, der seine Lehre über die beiden Zustände deutlich darstellt: « Quod quidem placuit Deo, hoc erat, in duos status dividere creaturam: unum quidem, qui praesens est, in quo mutabilia omnia fecit; alterum autem, qui futurus est, cum renovans omnia ad immutabilitatem transferet » [1]. Hier erscheint Gott selbst als der Urheber des gegenwärtigen Zustandes, in dem alles veränderlich ist. Anderswo macht Theodor jedoch den Stammvater Adam dafür verantwortlich. Christus wird als Urheber des zukünftigen Zustandes zu Adam in Gegensatz gebracht, « der den Anfang der gegenwärtigen traurigen Dinge brachte ». Adam war der Anfang des Zustandes, der « sterb-

[1] MANSI, *Collectio Amplissima* IX, Sp. 222. Über die Lehre von den zwei Zuständen vgl. R. TONNEAU O. P., R. DEVREESSE, *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (*Studi e Testi* 145), Vatikan 1949, S. XXXVII ff. L. PATTERSON, *Theodore of Mopsuestia and Modern Thought*, London 1926, S. 58; M. JUGIE, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, Tomus V, *De Theologia Dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum*, Paris 1935, S. 266; J. GROSS *La divinisation du chrétien, d'après les Pères grecs*, Paris 1938, S. 263. Vgl. zum ganzen auch: I. OÑATIBIA, *La vida cristiana tipo de las realidades celestes. Un concepto básico de la teología de Teodoro de Mopsuestia*, *Scriptorium Victoriense* I (1954) 100-133.

lich, leidensfähig und voll von vielen Übeln ist » (1). « Adam primi et mortalis status extitit inchoator, ita et ipse (Dominus) secundi et immortalis status existens initiator » (2). An anderer Stelle spricht Theodor nicht von Zuständen, sondern von Weltzeiten (Äonen), so im Kommentar zum Galaterbrief. Er sagt dort von Gott: « Unde bene cum vita ista dividens saecula, hoc quidem saeculum nobis fecit aptum, ut et exercitari in eo et cum convenienti discretione discere quod bonum est possimus... Futurum vero saeculum vel vita quae post horum (finem) est, praebebit nobis et quod ipsi nobis adquirere minime sufficiebamus, eo quod nullo modo excepto peccato custodiri poteramus » (3). Im gegenwärtigen Leben ist Adam unser Haupt, und wir bilden unter ihm einen Leib. Im künftigen unsterblichen Leben werden wir unter Christus als unserem Haupt ein Leib sein (4).

Der gegenwärtige Äon dauert bis zur zweiten Ankunft des Herrn. Theodor lehrt dies z. B., wo er den Text Galater 1,4 kommentiert, wo von der « gegenwärtigen bösen Welt » die Rede ist, aus der uns Christus eretten wird (5). Den Gegensatz der beiden Zustände oder Weltzeiten stellt Theodor sehr häufig dar. Es ist dies eines seiner beliebtesten Themen, auf das er immer wieder zu sprechen kommt. Der gegenwärtige Zustand wird, wie gesagt, charakterisiert als ein Zustand der Sterblichkeit, Leidensfähigkeit, Veränderlichkeit und Unfreiheit, der zukünftige ist das genaue Gegenteil von alledem. In seiner ersten katechetischen Homilie z. B. schildert Theodor die beiden Zustände wie folgt: Diejenigen, die zu den Mysterien hinzutreten, « sollen in der Tat unsterblich werden statt sterblich, unverweslich statt verweslich, leidensunfähig statt leidensfähig, unveränderlich statt sich verändernd, statt Sklaven Freie, statt Feinde Freunde. Aus Fremden werden sie Söhne und sie werden nicht mehr als zu Adam gehörig betrachtet, sondern zu Christus; sie werden nicht mehr Adam ihr Haupt nennen, sondern Christus, der sie erneuert hat » (6).

(1) H. B. Swete, *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii*, vol. II, Cambridge 1882, S. 331 (Fragmente der dogmatischen Werke).

(2) A. a. O., S. 335.

(3) Swete, vol. I, Cambridge 1880, S. 29-30.

(4) A. a. O., S. 140.

(5) A. a. O, S. 6.

(6) Tonneau, *Les Homélies* etc., S. 9.

Durch die Taufe werden wir bereits im Geheimnis in den zukünftigen Zustand versetzt. Wir verden weiter unten (S. 316ff.) die Frage untersuchen, ob damit wirklich hier und jetzt schon unser tatsächlicher Zustand, der an sich dem zukünftigen diametral entgegengesetzt ist, geändert wird. Der Getaufte « ist von einer sterblichen Natur zu einer unsterblichen geformt worden, von einer verweslichen zu einer unverweslichen, von einer sich verändernden zu einer unveränderlichen und völlig anderen, gemäss der souveränen Macht dessen, der sie formt » (1). « Wir, die wir von Natur sterblich waren, wir erwarten, die Unsterblichkeit zu empfangen; wir, die Verweslichen, werden unverweslich, wir Leidensfähige leidensunfähig. Aus sich Ändernden werden wir absolut unveränderlich. Von der Erde und den irdischen Übeln gehen wir hinüber zum Himmel und erfreuen uns an all diesen Gütern und Wonnen des Himmels » (2). Im Kommentar zum Galaterbrief schreibt Theodor: « Er (der Apostel) diskutiert über den gegenwärtigen Zustand und über den zukünftigen, der uns durch Christus gewährt wird. Der eine ist unsterblich und frei von aller Sünde, der andere sterblich und der Sünde unterworfen » (3).

Einer der wesentlichen Unterschiede zwischen dem irdischen und dem endzeitlichen Zustand ist der, dass wir jetzt der Notwendigkeit zu sündigen unterworfen sind, im künftigen Leben aber von aller Sünde frei sein werden. Dieser Gedanke kehrt bei Theodor häufig wieder. Aus der Sterblichkeit und Veränderlichkeit des gegenwärtigen Lebens folgt die Leichtigkeit, ja die Notwendigkeit zu sündigen. Aus der Unsterblichkeit, Unveränderlichkeit und Leidenschaftslosigkeit des künftigen Lebens dagegen ergibt sich die Freiheit von der Sünde, ja die Unmöglichkeit zu sündigen. « Da wir sterblich sind gemäss dem gegenwärtigen Leben, so folgt gewissermassen der Sterblichkeit die Leichtigkeit zu sündigen... Daher kommt es, dass wir in eine Menge von Sünden und in den tiefen Abgrund der Gottlosigkeit stürzen ». In der andern Welt erschafft uns Gott von neuem und « gibt uns jenes zweite unsterbliche Leben, in dem wir die natürliche Schwäche abwerfen, da wir von der Sterblichkeit und jeder Leidenschaft freigemacht sind. So

(1) A. a. O., S. 423, 435, 439, 459, 547.

(2) A. a. O., S. 583; vgl. J. M. Vosté, *Theodori Mopsuesteni Commentarius in Evangelium Johannis Apostoli* (*Corp. Scr. Chr. Or. Scr. Syr.* 63), Löwen 1940, S. 55.

(3) Swete, I, S. 94.

werden wir von Natur unsterblich sein und nicht mehr sündigen können » (1). Im künftigen Leben brauchen wir die Dinge nicht mehr, die im gegenwärtigen unsere Leidenschaft erregen, wie Geld, Ruhm und Lust. Deshalb werden wir dann leidenschaftslos sein (2). Mit der Sterblichkeit ist dagegen die Sünde notwendig gegeben. Den Text Kolosser 2,11: « In ihm habt ihr auch eine Beschneidung empfangen, die nicht mit der Hand gemacht ist, die vielmehr im Ablegen des fleischlichen Leibes besteht, ich meine die Beschneidung in Christus », kommentiert Theodor wie folgt: « In ihm und im Glauben an ihn seid ihr von der euch auferlegten Sterblichkeit befreit, da er mit dieser Sterblichkeit auch eure. Sünden auf sich genommen hat. Er (der Apostel) will sagen: Da ihr die Unsterblichkeit erlangt habt, in der ihr nicht mehr sündigen werdet, während ihr aus der Sterblichkeit die Notwendigkeit zu sündigen ertragen musstet » (3).

Es wird weiter unten (S. 317) zu untersuchen sein, ob durch den Glauben an Christus schon in diesem Leben die Notwendigkeit zu sündigen aufgehoben wird. Jedenfalls im blossen unerlösten Zustand der Sterblichkeit kann der Mensch gar nicht anders als sündigen. Theodor behauptet des öfteren ganz allgemein und ohne jede Einschränkung für das gegenwärtige Leben die Unmöglichkeit, nicht zu sündigen, so im Kommentar zum Galaterbrief: « Nicht zu sündigen, ist uns in gar keiner Weise möglich » (4). Im gegenwärtigen Leben « unterliegen wir der Last der Sünde ». (5). Vielleicht kann man das von der Unmöglichkeit, jede auch geringfügige Sünde zu meiden, verstehen.

Wir sahen schon, dass Theodor das Elend des gegenwärtigen Lebens irgendwie mit Adam, dem Haupt der Menschheit, in Verbindung bringt. Der Zustand der Sterblichkeit mit all seiner Unordnung ist nicht ursprünglich von Gott gewollt. Die von Gott geschaffene Harmonie der Schöpfung ist in der Urzeit gestört worden. Sie wird am Ende einmal wiederhergestellt werden. Die künftige Weltzeit ist nicht etwas völlig Neues, sondern irgendwie

(1) Kommentar zum Epheserbrief, SWETE, I, S. 147, vgl. S. 173.
(2) Zum Galaterbrief, SWETE, I, S. 27.
(3) A. a. O., S. 287, vgl. 126, 299.
(4) A. a. O., S. 41, vgl. auch Kommentar zum Epheserbrief, S. 126.
(5) Erklärung zu Römer 8,2, vgl. K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche* (*Neutestamentliche Abhandlungen*, XV. Band), Münster 1933, S. 133, vgl. S. 157.

Rückkehr zu einer schon einmal vorhanden gewesenen ursprünglichen Harmonie. Es spielt hier natürlich die Frage der Erbsünde mit hinein. Wir können im Rahmen dieses kurzen Aufsatzes nicht das Problem lösen, ob Theodor wirklich eine Urschuld angenommen hat, die sich auf die ganze Menschheit vererbte. Devreesse ist der Auffassung, dass nach Theodor durch die Sünde Adams dessen Nachkommen alle sterblich und der Sünde geneigt geworden sind (1). Der Tod, der eine Folge der Sünde ist, wird jedenfalls von Theodor als etwas an sich durchaus nicht sein Sollendes, als eine Störung der rechten Ordnung und Harmonie aufgefasst. Im Kommentar zu Römer 8,19: « Denn die Schöpfung harrt mit Sehnsucht auf die Offenbarung der Kinder Gottes », sagt Theodor, Adam sei « nach Verletzung des Gebotes sterblich geworden », und so sei « der Zusammenhang der Kreatur durch den Menschen gelöst worden » (2). Durch den Tod wurde die « creaturae copulatio », das rechte Gefüge der ganzen Schöpfung aufgelöst. In Christus dagegen ist die « redintegratio totius creaturae » geschehen, da er durch seine Auferstehung den Menschenleib unverweslich und leidensunfähig gemacht hat. So schenkt uns Gott wiederum das « universae creaturae vinculum amicitiae » (3). In seiner Erklärung zu Kolosser 1,16: « Denn in ihm ist alles erschaffen, was im Himmel und was auf Erden ist », lehrt Theodor, dass « der gesamte Zusammenhalt der Schöpfung » durch den Tod, der eine Folge der Sünde ist, aufgelöst worden sei. Durch unsere Erneuerung in der Auferstehung wird dagegen « der Zusammenhalt

(1) R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (*Studi e Testi* 141), Vatikan 1948, S. 99. In der Tat lehrt Theodor im Kommentar zum Johannes-Evangelium, dass alle Menschen durch die Verurteilung zum Tode, die sich Adam durch seinen Ungehorsam zuzog, sterblich geworden seien, s. VOSTÉ, S. 173/74 und 224. An anderer Stelle sagt er freilich das genaue Gegenteil, so im Kommentar zum Galaterbrief, s. SWETE, I, S. 25. Vgl. über die Lehre Theodors über die Erbsünde JUGIE, V, S. 250-51 und W. DE VRIES S. I., *Der « Nestorianismus » Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre, Or. Chr. Per.* VII (1941) 99-100.

(2) STAAB, S. 138. An anderer Stelle lehrt Theodor freilich das Gegenteil, nämlich dass Adam am Anfang nicht unsterblich gewesen und also nicht erst durch die Sünde sterblich geworden sei. Siehe das Werk über die Erbsünde und die Unsterblichkeit, dessen Echtheit allerdings umstritten ist, SWETE, II, S. 333. Vielleicht ist der Widerspruch so zu lösen, dass Theodor nur sagen will, Adam wäre ohne die Sünde tatsächlich nicht gestorben, obwohl er an sich sterblich war.

(3) Kommentar zum Epheserbrief, SWETE, I, S. 130.

aller wiederhergestellt » [1]. Die Neuschöpfung am Ende ist freilich herrlicher als alles bisher Dagewesene und sie ist von vornherein in den ewigen Plan Gottes eingebaut gewesen [2].

Die beiden Zustände: der gegenwärtige der Sterblichkeit mit seiner Notwendigkeit zu sündigen, und der zukünftige der Unsterblichkeit, in dem die Sünde überwunden sein wird, sind aber nach Theodor von Mopsuestia nicht die einzigen, die es gibt. Durch die mystische Vorwegnahme der Auferstehung in der Taufe und den Glauben an Christus wird der Mensch schon irgendwie wirklich aus der Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Leben herausgelöst und in einen mittleren Zustand zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit versetzt. Auch nach dem hl. Paulus sind die Gläubigen ja schon jetzt aus dem gegenwärtigen bösen Äon gerettet (Gal. 1,4) und sie haben die Kräfte des zukünftigen Äon genossen (Hebr. 6,5). Die Frage ist, ob der Mensch bereits in diesem mittleren Zustand effektiv der Heilsgüter teilhaftig wird oder ob sie ihm doch in Wirklichkeit erst nach der Auferstehung geschenkt werden. Theodor kommentiert Galater 2,19.20: « Mit Christus bin ich gekreuzigt, nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir ». Das will heissen, dass wir nach der Taufe, in der wir ein Gleichnis des Todes und der Auferstehung vollziehen, « mit diesem gegenwärtigen Leben keinerlei Gemeinschaft mehr haben » [3]. In der gleichen Schrift entwickelt Theodor ausdrücklich seine Lehre vom mittleren Zustand: « Omnes qui in praesenti hac vita credimus Christo, quasi medii quidam sumus praesentis quoque vitae et futurae, secundum illud quidem quod mortales sumus natura, et supervenientes nobis suscipimus vertibilitates, utpote in tali consistentes natura, legem et doctrinam, ut moris est, indigemus; quae nos docet illa facere quae conveniunt, et a quibus caveri. Nec enim sine labore et sudore ad virtutes possumus dirigi, licet plurimum eius animo videamur habere desiderium. Fide autem quasi iam translatos nos in futura vita videmus, et maxime adubi baptisma perceperimus... simul accipientes et Spiritum Sanctum qui in baptismate datur. Qui quasi primitiae quaedam sunt futurorum, eo quod ad perfectam immortalitatem dandus est nobis Spiritus

(1) SWETE I S. 268/69.

(2) Kommentar zur Genesis, s. E. SACHAU, *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca*, Leipzig 1869, S. 14 und 11.

(3) SWETE, I, S. 34. Es trifft nicht zu, was J. GROSS, *La divinisation* etc., S. 263 behauptet, dass Theodor nur zwei Zustände kenne.

Sanctus. Ideo et regenerationis dicimus Spiritum, secundum quod et forma suae inoperationis quasi in secunda vita videtur nos regenerare » (1). Hier wird das dem mittleren Zustand charakteristische Heilsgut angegeben: Wir besitzen jetzt bereits den Hl. Geist als Erstlingsgabe der künftigen Güter. Wir werden weiter unten untersuchen, was dies konkret hier und jetzt bedeutet (S. 322ff.). An anderer Stelle erscheint der mittlere Zustand als eine Vorwegnahme der künftigen Güter durch den Glauben: « Nemo istis potest contradicere, eo quod interim medii quidam sumus, sicut et in superioribus dixi. Secundum fidem quidem in illis (nämlich den zukünftigen Gütern) iam sumus constituti; commoramur vero in istis (dem gegenwärtigen Elend) adhuc, fratres, naturae mortalitate » (2).

Jedenfalls ist mit dem mittleren Zustand die Verpflichtung und damit auch die Möglichkeit zu einem dem Glauben entsprechenden moralischen Leben gegeben. « Convenit ergo nos in vita illa constitutos in qua per Spiritum sumus regenerati, illa quae consentanea sunt illius vitae agere... et quasi medii quidam praesentis interim vitae sumus et futurae » (3).

Dass uns in diesem mittleren Zustand das Heil schon irgendwie geschenkt ist, das versichert Theodor sehr häufig. Wenn er aber die uns hier und jetzt schon gewährten Heilsgüter näher erklärt, dann scheint ausser einer moralischen Hilfe zum Leben nach dem Glauben nichts übrig zu bleiben als eine rein symbolische Vorwegnahme des wesentlich eschatologischen Heiles. Allgemein stellt Theodor z. B. im Kommentar zum ersten Brief an Timotheus fest, dass uns durch die Teilnahme am Geist « die Ursache aller Güter erworben wird sowohl in der gegenwärtigen Weltzeit wie in der zukünftigen » (4). Vor allem in seinen Katechesen beschreibt Theodor die Wirkungen der hl. Taufe, durch die uns als Unterpfand der zukünftigen Güter und als Erstlingsgabe der Hl. Geist verliehen wird und mit ihm die Wiedergeburt und die Gliedschaft am Leibe Christi (5). Wir erlangen bereits durch die Taufe die Annahme an Kindes Statt, die uns das Bürgerrecht im Himmel verleiht (6).

(1) A. a. O., S. 30
(2) A. a. O., S. 49.
(3) A. a. O., S. 102.
(4) SWETE, II, S. 137.
(5) TONNEAU, S. 243, vgl. Johannes-Kommentar, VOSTÉ, S. 57, 212, 225.
(6) TONNEAU, S. 299.

Auch im Kommentar zum Römerbrief spricht Theodor von der Wiedergeburt durch die Taufe, von der Verbindung mit Christus und der Gliedschaft am Leibe der Kirche (1). Von der Erstlingsgabe des Geistes als Wirkung der Taufe ist sehr häufig die Rede. Theodor betont aber, dass uns hier nicht die Hypostase des Geistes, sondern nur seine Gnade geschenkt wird (2). Wir erhalten durch den Glauben an Christus hier und jetzt schon die Möglichkeit, die Sünde zu meiden. So erklärt Theodor Römer 8,1: « So findet sich nun in denen, die in Christus Jesus sind (und nicht nach dem Fleische wandeln), nichts Verdammungswürdiges mehr », wie folgt: « Mit meiner Seele, sagt er, will ich, was dem Gesetze Gottes entspricht, aber durch die Sterblichkeit werde ich zur Sünde hingezogen. Aber davon sind wir befreit und von jeder Strafe frei, wir alle, die wir durch den Glauben an Christus nicht mehr länger durch die Sterblichkeit bedrückt werden, noch ihr gemäss leben » (3). Von der Vergebung der Sünden als Heilsgut ist bei Theodor von Mopsuestia eigentlich recht wenig die Rede. Er spricht von der Verzeihung der Sünden durch Gott z. B. im Psalmenkommentar (zu Ps. 37) (4). Die Erlösung ist bei ihm viel mehr Befreiung vom Tode als Errettung von der Sünde (5). Wo Theodor von der Vergebung der Sünden spricht, da deutet er sie für gewöhnlich rein eschatologisch. Hierüber werden wir weiter unten (S. 321-322) handeln.

Wir fragen nun, welche Wirklichkeit den Worten Theodors vom hier schon geschenkten Heil entspricht. Er lehrt des öfteren ausdrücklich und ganz allgemein, dass die Heilsgüter hier in dieser Welt uns nur im Bilde und Gleichnis geschenkt werden, dass die Wirklichkeit aber erst am Ende der Zeiten nach der Auferstehung kommen wird. So schreibt er z. B. im Kommentar zum Galaterbrief: « Et quoniam ista in futuro erunt saeculo, nunc autem illa needum potiti sumus nisi solummodo in forma » (6). « Quoniam

(1) STAAB, S. 6.

(2) So im Kommentar zu Römer 8, 27, s. STAAB S. 141; ebenso in der Kontroverse gegen die Mazedonianer, s. *Patrologia Or.* IX, S. 666, vgl. auch Johannes-Kommentar, VOSTÉ S. 198. Über die Gnade des Geistes s. weiter unten S. 322 ff.

(3) MIGNE, *Patr. Gr.* 66, Sp. 818.

(4) R. DEVREESSE, *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes* (*Studi e Testi* 93), Vatikan 1939, S. 222.

(5) So SWETE, I, S. LXXXVII.

(6) Kommentar zum Epheserbrief, SWETE, I, S. 56. Über diesen Fragenkreis haben wir, soweit er die Wirksamkeit der Sakramente be-

autem filiorum adoptionem et immortalitatem adquiremus post resurrectionem... interim illa ipsa in promissa accipientibus in praesenti vita » (1). Also hier in dieser Welt haben wir nur das Versprechen der Kindschaft, die Wirklichkeit kommt erst nach der Auferstehung. « In ultimo quidem ipsis rebus, in forma vero et promissionibus secundum praesentem vitam » werden wir die Heilsgüter geniessen (2). Res und forma (*σύμβολον* oder *τύπος*) stehen also im Gegensatz zueinander. Wir müssen folglich die symbolische Wiedergeburt in der Taufe, die symbolische Auferstehung, die im Geheimnis der Taufe geschieht, als eine unwirkliche Geburt, als ein blosses « als ob » auffassen. Es ist wie Theodor ausdrücklich sagt « als ob (*ὥσπερ*) wir schon neu geschaffen wären ». In Wirklichkeit haben wir aber, wie es scheint, hier und jetzt nichts anderes als die Hoffnung auf die künftige Welt (3). Da das Leben in der kommenden Weltzeit, wie wir oben (S. 312) schon sahen, wesentlich unsterblich, unverweslich und unveränderlich ist, so ist es klar, dass diese Güter in der gegenwärtigen Welt nur in der Hoffnung, nicht aber in Wirklichkeit uns zuteil werden können. Wenn Theodor sagt, dass wir in der Taufe die Sterblichkeit ablegen (4), so ist es einsichtig, dass wir tatsächlich eben doch nicht aufhören, sterblich zu sein.

Sehen wir nun, wie die einzelnen Heilsgüter, die an sich etwas hier schon Wirkliches bedeuten könnten, von Theodor auf die Zukunft hin gedeutet werden. Die Wiedergeburt in der Taufe könnte uns schon in diesem Leben ein wahres, neues übernatürliches Sein schenken. Theodor versteht sie aber nicht so, sondern lediglich als ein Symbol jener Wiedergeburt, die in der Aufer-

---

trifft, bereits an anderer Stelle, und zwar vor allem auf Grund der Taufkatechesen Theodors gehandelt, s. W. DE VRIES, *Der « Nestorianismus » Theodors usw. OCP* VII (1941) 106-107, 117-120: über den Gegensatz zwischen Symbol und Wirklichkeit; S. 107-111: über die einzelnen Früchte der Sakramente, die in Wirklichkeit uns erst im andern Leben geschenkt werden. Hier behandeln wir die Frage nach dem eschatologischen Sinn des Heils ganz allgemein und unter Berücksichtigung auch der übrigen Schriften Theodors.

(1) SWETE, I, S. 62.

(2) Kommentar zum Epheserbrief, SWETE, I, S. 140.

(2) A. a. O., S. 173, vgl. auch die Katechesen: TONNEAU, S. 493, den Johannes-Kommentar: VOSTÉ, S. 29.

(4) TONNEAU, S. 393.

stehung geschieht, da wir dann wieder mit Leib und Seele zu neuem Leben erweckt und in diesem Sinne wiedergeboren werden. In der dritten Homilie über die Taufe z. B. setzt Theodor seinen Täuflingen auseinander, was die Wiedergeburt, die sie erlangen werden, eigentlich bedeutet: Geboren werden heisst zum Sein kommen. « Die neue Geburt werdet ihr also durch die Auferstehung haben, durch die euch geschenkt wird, wiederum zu existieren.... Als ihr von einer Frau geboren wurdet, seid ihr zum Sein gekommen, was ihr dann beim Tode verloren habt, aber nur, um zur festgesetzten Zeit durch die Auferstehung wiedergeboren zu werden » (1). Die Auferstehung schenkt uns also das im Tode verlorene Sein des ganzen Menschen aufs neue, und das ist die Wiedergeburt, die in der Taufe nur im Typus vorweggenommen wird. Diese neue Existenz in der Auferstehung wird freilich mehr sein als die im Tode verlorene, weil sie unsterblich und unverweslich sein wird (2). « Dann (zur Zeit der Auferstehung) werden wir die zweite Geburt empfangen und diese unsterbliche und unverwesliche Natur annehmen » (3). Im Kommentar zum Galaterbrief schreibt Theodor: « Gratiae vero illa est nativitas secundum quam resurgentes omnes in futuram vitam nascuntur » (4). Also wiederum: von einem übernatürlichen Leben, das uns durch die gnadenhafte Geburt jetzt schon zu eigen wäre, ist nicht die Rede. Alles wird auf die Zukunft gedeutet.

Das gleiche gilt von der neuen Schöpfung. Unsere Seele wird nicht etwa schon in diesem Leben durch die Gnade neugeschaffen. Die Neuschöpfung ist vielmehr nichts anderes als die Auferweckung zum Leben der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit am Ende der Zeiten. Im Kommentar zum Johannesevangelium schreibt Theodor: « Hic homo igitur mortalis et corruptibilis, sumus omnes nos, sub decreto mortis simul conclusi. At Dominus noster abundanti gratia sua voluit denuo creare eum atque adducere in meliorem statum, in vita scilicet futura ad quam omnes resurgemus post mortem » (5).

An einer Stelle freilich, und zwar in der « Kontroverse mit den Mazedonianern » scheint Theodor die Wiedergeburt in der Taufe als

(1) A. a. O., S. 407.
(2) A. a. O., S. 427.
(3) A. a. O., S. 461.
(4) SWETE, I, S. 78.
(5) VOSTÉ S., 55, vgl. SWETE, I, S. 147.

einen hier und jetzt schon realen, geheimnisvollen Vorgang zu verstehen: « Wir predigen alle die zweite Geburt, die gewirkt wird durch das Wasser bei denen, die getauft werden. Aber bis heute können wir nicht sagen, in welcher Weise sie uns gebiert und verändert ». Der Herr hat es dem Nikodemus nicht erklären wollen. Jedenfalls ist es eine geistige und nicht eine fleischliche Geburt. Denn der Herr sagt: « Was aus dem Fleisch geboren wird, ist Fleisch; was aber aus dem Geist geboren wird, ist Geist » (Jo. 3,6). « Die Art solcher Dinge kann von den Menschen nicht begriffen werden » (1). Es gibt also doch Geheimnisse für den menschlichen Verstand, auch nach Theodor von Mopsuestia. Ein reiner Rationalist ist er nicht. Diese Stelle steht aber für sich allein da. Für gewöhnlich löst Theodor die Wiedergeburt aus der Taufe eschatologisch auf.

Die Kindschaftsgnade, die uns durch die Wiedergeburt und Neuschöpfung der Taufe geschenkt wird, erklärt Theodor wiederum in rein eschatologischem Sinn, so z. B. in seiner Erklärung von Galater 3,26: « Durch den Glauben an Christus seid ihr alle Kinder Gottes ». « Das heisst: ihr seid vor dem Tode sicher geworden und von jeder Leidenschaft frei. Die aber so vollkommen geworden sind, wie es recht ist, die werden nicht mehr sündigen können, da sie einmal die Unsterblichkeit erlangt haben » (2). Kurz darauf erklärt Theodor Römer 8,19: « Denn die Schöpfung harrt mit Sehnsucht auf die Offenbarung der Kinder Gottes » (3). Das bedeutet, dass nach Paulus Söhne Gottes sein und unsterblich sein ein und dasselbe ist (4).

Mit der Kindschaftsgnade ist eine innige Gemeinschaft mit Christus und die Gliedschaft an seinem Leibe gegeben. Auch das wird eigentlich erst in der Endzeit Wirklichkeit werden. In der 9. katechetischen Homilie lehrt Theodor, dass Gott aus den Menschen « einen einzigen Leib Christi machte durch die zweite Geburt der heiligen Taufe, und er bewirkte, dass sie in der zukünftigen Welt erwarten könnten, mit ihm Gemeinschaft zu haben an den zukünftigen Gütern ». Der Leib Christi ist die Kirche, die durch die zweite Geburt aus der Taufe nur im Typus Gemeinschaft mit

(1) *Patr. Or.* IX, S. 654-55.
(2) SWETE, I, S. 56, vgl. TONNEAU, S. 275.
(3) STAAB, S. 136.
(4) A. a. O., S. 138.

Christus empfängt, in Wirklichkeit aber erst in der zukünftigen Welt [1]. In Wirklichkeit werden wir Gemeinschaft mit Christus erst erlangen, wenn « unser armseliger Leib gleich geworden sein wird seinem Leibe der Herrlichkeit » (Phil. 3,21) [2]. Leib Christi werden wir in Wahrheit erst sein, wenn wir das unverwesliche Leben erlangt haben: « Unum corpus Christi vocamur, quia per Spiritum ad vitam incorruptibilem nati sumus, et tamquam in typum resurrectionis confitemur caput nostrum esse Christum, quia primus resurrexit ex mortuis » [3]. Wir sind in der Taufe schon mit Christus symbolisch auferstanden zum ewigen und unverweslichen Leben. So werden wir alle schon jetzt ein Leib Christi *genannt*, « und unser aller Haupt ist Christus » [4]. Unsere Gemeinschaft mit Christus ist Gemeinschaft mit dem Auferstandenen und Teilnahme an den Gütern, die Christus durch seine Auferstehung für sich und uns erworben hat. Wie Auferstehung und Unverweslichkeit in Wirklichkeit erst im anderen Leben uns zuteil werden, so auch die Gemeinschaft mit Christus und die Gliedschaft an seinem Leibe.

Die Kindschaftsgnade besagt ferner notwendig die Vergebung der Sünden; denn der Mensch kann in der Sünde nicht Kind Gottes sein. Die Sündenvergebung fasst Theodor nicht so sehr als Tilgung der Schuld auf — davon ist kaum die Rede — sondern vielmehr als völlige Aufhebung jeder Sünde, die erst im künftigen Leben Tatsache werden wird, wenn wir durch die Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit in die glückliche Unmöglichkeit zu sündigen versetzt sein werden. In der ersten Homilie über die hl. Eucharistie kommentiert Theodor Matthäus 26,28: « Das ist mein Blut, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden ». Das will heissen: « Durch seinen Tod wird er uns die künftige Welt geben, wo die Vergebung aller Sünden geschehen wird » [5]. Und zwar besteht die Vergebung der Sünden in der Unmöglichkeit zu sündigen, die uns nach der Auferstehung geschenkt wird. Den Text im Kolosserbrief: « In ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden » (1,14) interpretiert Theodor wie folgt: « Er spricht hier vom zukünftigen Zustand, in den wir durch die

(1) TONNEAU, S. 271.
(2) A. a. O., S. 537/39, vgl. SWETE, I, S. 273.
(3) Johannes-Kommentar, VOSTÉ, S. 153.
(4) A. a. O. S. 229, vgl. SWETE, I, S. 59.
(5) TONNEAU, S. 473.

Auferstehung versetzt werden, wenn unsere Natur unsterblich wird und wir nicht mehr sündigen können » (1). Eine lange Auseinandersetzung über den Begriff der Vergebung der Sünden im Sinne der Unsündlichkeit finden wir im Kommentar zum Epheserbrief bei der Erklärung des Textes: « In ihm besitzen wir die Erlösung durch sein Blut » (1,7). Wir haben durch den Tod Christi und sein Blut die Vergebung der Sünden erlangt. Diese Vergebung bedeutet die volle Abschaffung der Sünde, die wir uns selbst nicht geben können, da wir als Sterbliche zwangsläufig sündigen. Durch seinen Tod und seine Auferstehung gab uns Christus teil an seinem unsterblichen Leben, in dem allein wir von der Sünde frei sein können. Das ist die Erlösung (2). Mit dem unsterblichen Leben ist nicht bloss die Möglichkeit, die Sünde zu meiden, gegeben, sondern die Sünde ist überhaupt ausgeschlossen. Das ist die vollkommene Vergebung der Sünden, die uns in der zukünftigen Welt zuteil werden wird nach der Auferstehung, wenn wir unsterblich und *unveränderlich* sein werden, was alle Anreize zur Sünde aufhören machen wird. Das wird dann die volle Vernichtung der Sünde sein (3). Wenn die Seele nach der Auferstehung unveränderlich geworden ist, dann kann sie nicht mehr sündigen. Die Abschaffung der Sünde zieht die Abschaffung des Todes als notwendige Folge nach sich, und dann wird unser Leib unauflöslich und unverweslich sein (4).

Also von Nachlassung der Schuld, der Beleidigung Gottes, in dieser Welt durch den Sühnetod Christi, des Gottmenschen, am Kreuze ist überhaupt nicht die Rede. Vergebung der Sünden wird ganz und gar eschatologisch gefasst. Erst im zukünftigen Äon werden wir die vollkommene Rechtfertigung durch die Gnade Gottes erlangen (5).

Ein Heilsgut, das am ehesten noch als jetzt schon gegenwärtig aufgefasst werden könnte, ist die Gabe des Hl. Geistes. Wir sahen oben (S. 317) schon, dass es sich da nicht um die Person des Hl. Geistes handelt, sondern nur um seine Gnade. Eine wahre persönliche Einwohnung des Hl. Geistes lehnt Theodor ausdrücklich ab. Durch die Teilnahme am Geist wird uns « die Ursache aller

(1) Swete, I, S. 261.
(2) A. a. O., S. 126.
(3) Tonneau, S. 277.
(4) A. a. O., S. 117.
(5) Swete, I, S. 29, 79, II, 76, 253.

Güter geschenkt, im gegenwärtigen Leben sowohl wie im zukünftigen » (1). Zumeist ist auch hier wiederum von den zukünftigen Gütern in der kommenden Welt die Rede. Erst dann erhalten wir « die vollkommene Gnade des Geistes » (2). Der Hl. Geist ist es, der uns die zukünftigen Güter schenken wird. Er ist das lebendige Wasser, von dem der Herr der Samariterin (Jo 4,14) und auf dem Laubhüttenfest (Jo. 7,38) spricht; denn der Hl. Geist wird uns das Leben schenken (3). Der Geist « macht uns in der Gnade durch die Auferstehung unsterblich und unveränderlich » (4). So wird er uns auch die Gnade schenken, dass wir nicht mehr sündigen können: « Gratia autem id operibus implet per resurrectionem et illam immortalitatem quae tunc nobis aderit per Spiritum, a quo et gubernati tunc peccare nequaquam poterimus » (5). « In futuro vero saeculo neque lex nobis erit necessaria neque observantia alicuius praecepti; eo quod ab omni peccato liberi per gratiam Sancti Spiritus custodimur » (6). Der Geist schenkt uns die Gnade der Gotteskindschaft und der Wiedergeburt. Er ist der « Geist der Annahme an Kindes Statt » (7). Gotteskindschaft und Wiedergeburt werden aber, wie wir oben (S.318 ff) sahen, auf die Zukunft hin gedeutet. Der Hl. Geist wird « uns zur vollkommenen Unsterblichkeit » verliehen. « Deshalb nennen wir ihn den Geist der Wiedergeburt, weil er uns durch seine Tätigkeit zum zweiten Leben wiedergebiert » (8). Dieses zweite Leben ist nichts anderes als das unsterbliche Leben nach der Auferstehung.

Hier in diesem Leben gibt uns der Hl. Geist den Glauben und die Hoffnung auf die Auferstehung und die künftige Unsterblichkeit. Darüber hinaus ist uns die Gnade des Hl. Geistes ein Unterpfand der Güter der kommenden Weltzeit. « In diesem gegenwärtigen Leben ist uns die Gabe des Geistes gegeben, damit wir an das zukünftige glauben » (9). Das lebendige Wasser, das der Herr der Samariterin verheisst, ist der Geist: « Wir empfangen

(1) SWETE, II, S. 137.
(2) Kommentar zum 2. Tim.-Brief, SWETE, II, S. 200.
(3) TONNEAU, S. 263.
(4) A. a. O., S. 297.
(5) Kommentar zum Galaterbrief, SWETE, I, S. 77.
(6) A. a. O., S. 7.
(7) Vgl. Römer 8,15, SWETE, I, S. 124, vgl. TONNEAU, S. 297.
(8) SWETE, I, S. 30.
(9) STAAB, S. 140.

hier von ihm die Erstlingsgabe des Geistes mit der Hoffnung auf die künftige Auferstehung. Hier wird dies im Bild vollzogen, dann aber hoffen wir, die vollkommene Gnade zu empfangen, wenn wir durch Teilnahme an ihm unverweslich bleiben werden» (1). Für diese Hoffnung ist der Hl. Geist das Unterpfand. « Tribuit (Christus) etiam nobis Spiritum suum, quem credentes in eum quasi arram quandam percipimus in spe futurorum » (2). Den klassischen Text zur Sache im Epheserbrief (1,13.14) kommentiert Theodor wie folgt: « ' Arram ' vero hereditatis, donum quod hic praebetur dicit Spiritum, eo quod de futuris promissiones accipientes et perfectam Spiritus expectantes participationem exiguas quasdam, sicut dixi, primitias in praesenti accipere videbantur, quod et ordinem arrae obtinere videbatur » (3). Also wieder: was wir hier und jetzt haben, ist etwas ganz Geringfügiges. Die vollkommene Gabe kommt erst in der Zukunft. Im Kommentar zur eucharistischen Verheissungsrede sagt Theodor, die Gemeinschaft mit Christus, die dem geschenkt wird, der sein Fleisch isst, sei eine Wirkung der Gnade des Hl. Geistes (4). Auch die Gemeinschaft mit Christus deutet er, wie wir sahen, (S. 320-321) auf die Zukunft. Zu 1 Korinther 6,15: « Wisst ihr nicht, dass eure Leiber Glieder Christi sind ?», bemerkt Theodor: « Wir sind alle Glieder Christi, wir alle, die wir durch die Wiedergeburt des Geistes die Gemeinschaft mit ihm empfangen haben, durch die Hoffnung, zusammen mit ihm aufzuerstehen » (5). Auch hier haben wir wieder den für Theodor so charakteristischen Hinweis auf die Zukunft, die erst die eigentliche Gliedschaft am Leibe Christi bringen wird.

Was der Hl. Geist hier und jetzt schon schenkt, ist vor allem helfende Gnade für die bessere Erkenntnis der Glaubenswahrheiten und ein dieser Erkenntnis entsprechendes Leben. Der Hl. Geist, den die Apostel nach der Auferstehung des Herrn empfangen haben, — es war nicht die Natur des Geistes, sondern nur seine Gnade und Wirkung — teilte ihnen vieles mit, was sie noch nicht wussten, und half ihnen, dass sie die Wahrheit recht verkündeten (6). Die Apostel werden mit der Gabe des Hl. Geistes den Glauben und die

(1) Johannes-Kommentar, VOSTÉ, S. 63, vgl. SWETE, I, S. 38.
(2) SWETE, I, S. 43.
(3) A. a. O., S. 133, vgl. S. 288 und Band II, S. 25, 200.
(4) VOSTÉ, S. 106.
(5) STAAB, S. 181.
(6) VOSTÉ, S. 198, 228.

Liebe zu Christus und die Kraft, Wunder zu wirken, erlangen (1). Alle Christen erhalten durch die Gnade des Geistes die Kraft, ihrem Christenstande entsprechend zu leben. Die Mahnung des Apostels: « Ihr sollt euch im Geist eures Sinnes erneuern »! (Eph. 4,23), motiviert Theodor mit dem Hinweis auf die Erstlingsgaben des Geistes, die alle Christen in der Taufe empfangen haben. Mit der « Wiedergeburt des Geistes » haben sie auch « die Erneuerung des Sinnes » empfangen, das heisst die Möglichkeit, ein neues Leben zu führen (2).

Das Heil ist also nach allem bei Theodor eschatologisch gefasst und es bedeutet für den Menschen kaum eine wahre Vergöttlichung. Das dürfte eine ihm charakteristische Auffassung sein, die in seiner Christologie wurzelt (vgl. weiter unten S. 327). Johannes Chrysostomus, ein Zeitgenosse Theodors, der wie er zur Antiochenischen Schule gerechnet wird, kennt durchaus ein hier in dieser Welt schon gegenwärtiges Heil. Das bezeugen beispielsweise die jüngst herausgegebenen Taufkatechesen des grossen Erzbischofs von Konstantinopel, die z. B. sehr klar eine Tilgung der Schuld hier in dieser Welt lehren (3). Die Annahme an Kindes Statt und die Einwohnung des Hl. Geistes sind bei ihm wirklich gegenwärtige Heilsgüter (4). Chrysostomus nimmt durchaus die im allgemeinen den griechischen Vätern so vertraute Lehre von der Vergöttlichung des Menschen durch die Erlösung an (5).

Theodor dagegen kennt, wie gesagt, kaum eine wahre Teilnahme an Gottes Natur. Unsterblichkeit, Unveränderlichkeit und Unverweslichkeit, die wesentlichen Heilsgüter, könnten zwar als eine Angleichung an Gott, der wesensmässig unsterblich und unveränderlich ist, verstanden werden (6). Das geschieht aber bei Theodor nur selten. Der Unterschied der menschlichen, nur akzi-

(1) A. a. O., S. 195.

(2) SWETE, I, S. 174.

(3) A. WENGER, *Jean Chrysostome, Huit catéchèses baptismales inédites* (*Sources Chrétiennes* no 50), Paris 1957, S. 37, 121, 122, 123, 163, 243.

(4) A. a. O., S. 147, 148, 149, 153, 154, 190. Ebenso lehrt Cyrill von Jerusalem in seinen Katechesen ein gegenwärtiges Heil, vgl. F. L. CROSS, *St. Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments*, London 1951, S. XXX, 50.

(5) Vgl. J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, vol. II, Paris 1912, S. 157.

(6) Vgl. z. B. TONNEAU, S. 15, 87, 239, 241, 545, 569; SWETE, II, S. 184, 185.

dentellen Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit und der wesensnotwendigen, absoluten Unveränderlichkeit Gottes ist eben zu offenkundig. In der ersten Homilie über die Taufe spricht Theodor von der Unsterblichkeit, die über die menschliche Natur und ihre Fähigkeiten hinausgeht (1) und durch die der Mensch eine Ebenbildlichkeit Gottes besass, die er aber durch die Sünde verlor (2). « Wir hatten diese Würde durch unsere Sorglosigkeit verloren, aber durch ein Geschenk Gottes haben wir diese Würde, sein Bild zu sein, wiedererhalten, und deshalb sind wir unsterblich und werden den Himmel bewohnen. Denn solche Güter muss das Ebenbild Gottes geniessen. Es hat die Würde dessen, der versprach, dass wir nach seinem Bild genannt werden sollten » (3). In der 2. Homilie über die hl. Eucharistie entwickelt Theodor ähnliche Gedanken: « Die Gottheit ist in Wahrheit heilig und unveränderlich, während die Schöpfung heilig genannt werden und (in der Tat) auch werden kann durch ein Geschenk der Gottheit » (4). Durch die Verbindung mit Christus unserm Herrn in der hl. Eucharistie erlangen wir Gemeinschaft mit der göttlichen Natur (5). Der « angenommene Mensch » steht ja in engster Gemeinschaft mit der göttlichen Natur.

Solche Stellen sind aber bei Theodor recht selten. Dass hier in dem sonst bei den griechischen Vätern üblichen Sinn eine wahre Vergöttlichung gelehrt werden soll, erscheint uns nach allem doch recht zweifelhaft (6). Theodor sagt einmal ausdrücklich, dass die Ebenbildlichkeit Gottes, die der Mensch besitzt, keine eigentliche ist. Der Mensch ist allein unter allen Wesen « geschaffen nach dem Bilde Gottes » (Gen. 1,27). Wir sind aber doch weit entfernt davon, mit Gott verglichen werden zu können, wie überhaupt Bilder weit unter den Dingen stehen, die sie darstellen. Denn diese

(1) Tonneau, S. 351.
(2) A. a. O., S. 353, 357.
(3) A. a. O., S. 357.
(4) A. a. O., S. 545.
(5) A. a. O., S. 555.
(6) Über die Lehre der griechischen Väter von der Vergöttlichung vgl. z. B. H. Lange, *De Gratia, tractatus dogmaticus*, Freiburg i. Br. 1929, S. 186 ff. (Auch wenn die Väter von Unsterblichkeit und Unverweslichkeit sprechen, so verstehen sie diese nicht bloss. als ein Leben ohne Ende, sondern als Teilnahme am göttlichen Leben. Lange, a. a. O., S. 305). J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938, S. 115 ff.

Dinge sind lebendig, während das Bild nicht mehr als ein blosser Schein ist (1).

Der tiefste Grund dafür, dass Theodor eine eigentliche Vergöttlichung nicht kennt, scheint uns, wie wir anderswo schon ausgeführt haben (2), darin zu liegen, dass nach ihm der Erlöser Christus ein blosser Mensch ist, der nicht mit dem ewigen Gottessohn in wirklich personhafter Einheit verbunden ist. Auch der Versuch, den Devreesse unternahm, Theodors Christologie als im wesentlichen rechtgläubig zu retten (3), kann uns nicht überzeugen. Wie Sullivan u. E. überzeugend nachgewiesen hat (4), geben auch

(1) Kontroverse mit den Mazedonianern, *Patr. Or.* IX, S. 659.

(2) W. DE VRIES S. I., *Der « Nestorianismus » Theodors* etc., S. 101-106. H. CHADWICK weist in einem *Eucharist and Christologie in the Nestorian Controversy* betitelten Aufsatz darauf hin, dass der hl. Cyrill zunächst deswegen gegen Nestorius und die Antiochener auftrat, weil ihm die Leben spendende Kraft des Leibes Christi in der Eucharistie durch deren Auffassung von der blossen συνάφεια dieses Leibes mit der göttlichen Natur in Frage gestellt zu sein schien (*Journal of Theological Studies*, N. S. Vol. II, 2 Oktober 1951, S. 155).

(3) R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (*Studi e Testi* 141), Vatikan 1948, S. 109 ff.

(4) F. A. SULLIVAN, *The Christology of Theodore of Mopsuestia* (*Analecta Gregoriana* Vol. LXXXII Sectio B [n. 29]), Rom 1956, S. 55-158. M. V. Anastos hat sich zwar von den Argumenten, die Devreesse und Richard gegen die Florilegien vorgebracht haben, beeindrucken lassen (vgl. seinen Aufsatz *The Immutability of Christ and Justinian's Condemnation of Theodore of Mopsuestia* in *Dumbarton Oaks Papers*, Number six, Cambridge 1951, S. 136, Anm. 47), hält aber doch Theodors Christologie für sehr angreifbar (S. 139, 158). Wenn Anastos darauf hinweist, dass Theodors christologische Ausdrucksweise nicht im Gegensatz zur Formulierung der kirchlichen Lehre seiner Zeit stand, so mag er darin recht haben (S. 137). Die Begriffe φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον waren zu seiner Zeit noch nicht offiziell eindeutig festgelegt. Es geht aber darum, ob die Christologie Theodors sachlich mit der objektiven Wahrheit übereinstimmt. Das scheint uns nicht der Fall zu sein. Damit ist gegen den Bischof von Mopsuestia kein persönlicher Vorwurf erhoben. Auch nach A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon* I, Würzburg 1951, S. 152, war es der Grundfehler der Antiochenischen Schule, dass sie nicht begriff, dass die Person Christi mit der Person des Ewigen Wortes identisch ist. Es mag sein, dass Theodor, hätte er die spätere Lösung des kirchlichen Lehramtes gekannt, dieser zugestimmt hätte. Das ändert aber u. E. nichts an der Tatsache, dass seine Lehre, wie sie vorliegt, sachlich nicht richtig ist.

die Florilegien, die Devreesse und Richard als unecht ablehnen möchten, im wesentlichen Theodors Gedanken wieder. Es ist nicht unsere Absicht, hier die Erlösungslehre Theodors systematisch zu behandeln, wir wollen nur kurz auf die Zusammenhänge zwischen Christologie, Erlösungs- und Heilslehre hinweisen. Der « angenommene Mensch » ist nach Theodor der Erlöser. Die Stelle im Epheserbrief: « In ihm besitzen wir ja die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden » (1,7), bezieht Theodor ausdrücklich auf Christus als Menschen [1]. Die Vergebung der Sünden wird, wie oben schon gezeigt (S. 321-322), durch die Gewährung der Unsterblichkeit erklärt. Wenn ein blosser Mensch Ursache unseres Heiles ist, dann kann dieses Heil eben nicht in einer wahren Teilnahme an Gottes Natur bestehen. Zudem ist es eigentlich auch gar nicht der Mensch Christus, der uns das wesentliche Heilsgut, die Unsterblichkeit, schenkt, sondern es ist Gott, der Christus und uns unsterblich und unveränderlich macht. Mit Recht sieht M. V. Anastos gerade in der Auffassung Theodors, dass Christus erst in der Auferstehung durch Gott die Unveränderlichkeit erhält, während er vorher als Mensch der Veränderlichkeit und damit an sich auch der Möglichkeit zur Sünde unterworfen war, eine Abweichung von der kirchlichen Tradition, wie sie auch schon zu seiner Zeit durch das Konzil von Nicaea festgelegt war, das die Veränderlichkeit Christi in diesem Sinne ausdrücklich verurteilt hatte [2].

Die Gewährung der Unsterblichkeit an Christus und an uns lehrt Theodor z. B. in seiner 6. Homilie: « Es wäre für Gott einfach und leicht gewesen, ihn (Christus) mit einem Mal unsterblich, unverweslich und unveränderlich zu machen, wie er es nach der Auferstehung wurde. Aber weil er (Gott) nicht ihn (Christus) allein unsterblich und unveränderlich machen wollte, sondern auch uns, die wir ihm in seiner Natur zugeordnet sind, so war es gerade wegen dieser Zuordnung (ܫܘܬܦܘܬܐ = *συνάφεια*) nötig, dass er ihn zum Erstling von uns allen machte... Es ist passend wegen unserer Zuordnung zu ihm, die wir in dieser Welt haben, dass wir zusammen mit ihm Teilnahme an den zukünftigen Gütern erlangen » [3]. Im Kommentar zum Johannesevangelium lässt Theodor Christus sagen: « Solutio enim mortis, quae mihi secundum iusti-

(1) Swete, I, S. 126, vgl. II, S. 88.
(2) M. V. Anastos, *The Immutability* etc., S. 141.
(3) Tonneau, S. 151, vgl. S. 203.

tiam continget operante Omnipotente, eadem postea per gratiam erit sors totius generis humani » [1]. Weil wir im göttlichen Heilsplan zu Christus gehören, darum schenkt Gott uns wie Christus die Auferstehung, die Unsterblichkeit, Unverweslichkeit und Unveränderlichkeit [2]. Von einem echten Verdienst Christi kann keine Rede sein, weil er eben nicht der Gottmensch ist. Ebenso wenig ist bei Theodor von einer wahren Entsühnung der Schuld durch Christus die Rede. Der Gedanke des hl. Athanasius, dass für das Erlösungswerk der Gottmensch, das Fleisch gewordene Wort, notwendig ist, liegt Theodor vollkommen fern [3].

Theodors Aufmerksamkeit ist ganz konzentriert auf den endgültigen Zustand der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit. Vom Übergang vom Stand der Sterblichkeit zur Unsterblichkeit, das heisst vom Tode und von dem, was unmittelbar nach dem Tode kommt, redet Theodor nicht viel. Der Tod ist auch nach ihm Trennung von Leib und Seele. Im Johanneskommentar erklärt er, warum Christus bei der Auferweckung des Lazarus mit lauter Stimme rief: « Lazarus komm heraus! » (Jo. 11,44). « Das tat er, um den Umstehenden zu zeigen, dass er die Seele gleichsam von weither rufen musste und dass er keineswegs, während die Seele etwa noch im Leibe wäre, den Toten auferweckte » [4].

Die Trennung von Leib und Seele bedeutet das Ende der Verdienstmöglichkeit und der Busse. Zu Psalm 6,6: « Quoniam non est in morte qui recordetur tui, apud inferos quis te laudat? », bemerkt Theodor: « Finem enim vitae huius requiritur expunctio futura meritorum ». Das heisst: die Zeit der Busse und Verzeihung ist mit dem Ende des Lebens vorbei [5]. In der Homilie über das Vater unser lehrt Theodor klar: « Wenn wir diese Welt verlassen, dann wird die Zeit der Busse und der Besserung vorüber sein, und es wird die Zeit des Gerichtes gekommen sein » [6].

Gott hat den Menschen aus Leib und Seele gebildet: « Fabricavit autem animal unum, id est hominem, qui et ad invisibiles naturas propinquitatem sibi anima vindicaret, et visibilibus na-

[1] Vosté, S. 200, vgl. S. 224/25.

[2] Vgl. auch Swete, I, S. 145.

[3] Vgl. *Dict. de Th. Cath. I*, 2 Sp. 2169; Migne, *Patr. Gr.* XXVI, Sp. 1088/1089.

[4] Vosté, S. 163.

[5] Devreesse, *Le comm. de Th. de M. sur les Psaumes*, S. 33.

[6] Tonneau, S. 311.

turis corpore iungeretur... Sed subintroducta est mors peccantibus nobis; fiebat autem hinc separatio quaedam utrorumque. Anima enim a corpore separabatur; et corpus separatum solutionem plenariam sustinebat » (1). Was die Anthropologie angeht, hängt Theodor, wie Arnou gezeigt hat (2), von Nemesius, Bischof von Emesa ab, der in seinem Werk « Über die Natur des Menschen » die Zusammensetzung des Menschen aus einem veränderlichen, sterblichen Leib und einer an sich unveränderlichen Seele lehrt (3). Der eine Mensch besteht nach Theodor aus zwei Naturen: Leib und Seele. Die Seele ist unsterblich und vernunftbegabt, das Fleisch dagegen sterblich und ohne Vernunft (4).

Die unsterbliche Seele existiert nach dem Tode bis zur Auferstehung für sich allein weiter. In einem Fragment aus dem Werk Theodors über die Menschwerdung heisst es: « Persuasum habemus animam, ubi a corpore separatur, remanere in natura et persona sua » (5). Das ist zwar von der Seele Christi gesagt; aber da Christus wahrer Mensch ist, uns in allem gleich, was zum Menschsein gehört, so gilt das ohne weiteres auch für die Seele eines jeden Menschen. In welchem Zustand die Seele sich in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung befindet, bleibt freilich bei Theodor völlig unklar. Er redet sehr selten darüber. Die Zeit zwischen Tod und Auferstehung wird einfach übersprungen. In der ersten Homilie über die hl. Eucharistie erklärt er das Memento für die Lebenden und für die Toten. Die Liturgie bringt sowohl den Lebenden wie den Verstorbenen Hilfe; « denn die Lebenden schauen auf die zukünftige Hoffnung, und die Verstorbenen sind von nun an nicht mehr im Tode, sondern versenkt in den Schlaf verharren sie in dieser Hoffnung, für die unser Herr Christus den Tod annahm, dessen Gedächtnis wir durch dieses Geheimnis begehen » (6). Dass die Verstorbenen « im Schlaf des Friedens ruhen » sagt ja auch die lateinische Liturgie. Es braucht also nicht zu bedeuten, dass die Seelen der Verstorbenen sich in einem Dämmerzustand befinden. Wenn sie « in der Hoffnung verharren » so sollte man eher

(1) Kommentar zum Epheserbrief, SWETE, I, S. 129/30.

(2) R. ARNOU, *Nestorianisme et Néoplatonisme, l'unité du Christ et l'union des « Intelligibles »*, in *Gregorianum* XVII (1936) 118.

(3) *Patr. Gr.* XL, Sp. 515, 590.

(4) Traktat gegen Apollinaris, SWETE, II, S. 318.

(5) SACHAU, *Theol. Mops. Fragmenta syr.*, S. 43.

(6) TONNEAU, S. 529.

meinen, dass sie sich des vollen Bewusstseins erfreuen. Theodor erklärt die Stelle im Brief an die Philipper: « Ich habe den Wunsch, aufgelöst zu werden, um bei Christus zu sein » (1,23), indem er schreibt: « Melius est mihi hinc discedere, ut sim cum Christo » [1]. Es scheint also doch, dass die abgeschiedene Seele gleich bei Christus eine gewisse Glückseligkeit geniesst. Im allgemeinen lässt Theodor aber den Zustand der Seele zwischen Tod und Auferstehung unbestimmt. In der dritten Homilie über die Taufe sagt er z. B.: « Nachdem wir bis zur Zeit der Auferstehung geblieben sind, werden wir nach dem Ratschluss Gottes aus dem Staub die zweite Geburt empfangen und wir werden diese unsterbliche und unverwesliche Natur annehmen » [2]. Wo und in welchem Zustand wir bis zur Auferstehung bleiben, darüber schweigt sich Theodor völlig aus. Die Zeit zwischen Tod und Auferstehung interessiert ihn überhaupt nicht, er überspringt sie einfach. Zu Psalm 27,1: « Et adsimilabor descendentibus in lacum », bemerkt er: « Discedentes in lacum appellat (psalmista) mortuos sive morientes, quoniam apud multos id temporis haec erat opinio, quod deorsum nescio quo sub terram abirent mortui; neque enim resurrectionis aut paradisiacae habitationis vel certe ascensionis in caelum notitiam tunc habebant » [3]. Theodor lehnt also die Auffassung ab, dass die Toten an irgend einen Ort unter der Erde gingen. Wo die Seelen der Verstorbenen aber vor der Auferstehung bleiben und welches ihr Schicksal ist, das sagt er uns nicht. Er erklärt den Psalmvers: « In deine Hände empfehle ich meinen Geist » (Ps. 30,6). So betete Christus, als seine Seele vom Leibe getrennt wurde. Er empfahl seine Seele dem Vater, « damit er sie dem Leib zur Zeit der Auferstehung wiedergebe » [4]. Was mit der Seele Christi zwischen Tod und Auferstehung geschah, darüber sagt er nichts. An anderer Stelle lässt er sie « in der Unterwelt » verweilen [5]. Er lehnt die Auffassung, die er an manchen Stellen des Alten Testamentes vertreten glaubt, dass nämlich die Toten überhaupt vernichtet werden, ab. Es fehlte den Menschen vor Christus der vollkommene Glaube an die Auferstehung; deshalb meinten sie, die Toten hätten keine Erinnerung an Gott. Auch in diesem Zusammenhang verrät uns Theodor

(1) SWETE, I,. 211.
(2) TONNEAU, S. 461.
(3) DEVREESSE, *Comm. sur les Psaumes*, S. 132.
(4) A. a. O., S. 138.
(5) A. a. O, S. 99/100.

nichts darüber, wie er sich das Schicksal der Verstorbenen bis zur Auferstehung vorstellt (1).

Jedenfalls kommt die Belohnung oder Bestrafung für den Menschen erst nach der Auferstehung. « Alle diejenigen, die an Christus geglaubt haben, erwarten, im Himmel zu wohnen nach der Auferstehung von den Toten » (2). Erst wenn wir in der Auferstehung in unserer Natur unsterblich und unveränderlich geworden sind, werden wir am Bürgerrecht des Himmels teilnehmen (3).

Wenn Theodor so der Zeit zwischen Tod und Auferstehung keinerlei Aufmerksamkeit widmet, ist es nicht zu verwundern, dass er vom besonderen Gericht überhaupt nicht redet. Das Schicksal des Einzelmenschen interessiert ihn weniger als das der Gesamtmenschheit, das sich im Jüngsten Gericht bei der Wiederkunft des Herrn vollendet. Auch auf dieses Thema kommt er nicht gerade häufig zu sprechen. Es steht bei ihm die endgültige Weltzeit selbst, der Zustand der Unsterblichkeit, Unveränderlichkeit und Unverweslichkeit, durchaus im Vordergrund. Die zweite Ankunft unseres Herrn bedeutet die Vollendung der Welt (4). Er wird in « erhabener Herrlichkeit », die ihm aus der Vereinigung mit Gott dem Wort zukommt, vom hohen Himmel her erscheinen und allen seine Würde kundtun (5). Theodor kommentiert den Text im 1. Brief an die Thessalonicher (4,16): « Denn wenn der Befehlsruf ergeht, des Erzengels Stimme und Gottes Posaune erschallt, wird der Herr vom Himmel niedersteigen, und dann werden die Toten, die in Christus ruhen, zuerst auferstehen »: « Christus wird vom Himmel herabsteigen mit der furchtbaren Posaune und einer gewaltigen Stimme, die dann ertönen wird..... ‘ Posaune ’ nennt er den Erzengel, der allen befiehlt: ‘ Steht auf! ’ ‘ Befehl ’ nennt er die Stimme desselben Erzengels, weil er sagen wird: ‘ Steht auf! ’ ... Die für den Glauben gestorben sind, werden zuerst auferstehen und mit jenen Gläubigen, die dann in diesem Leben sich finden werden, sollen sie auf den Wolken wie auf Fahrzeugen in die Lüfte dem Herrn entgegengerissen werden, damit sie immer mit dem Herrn seien » (6).

(1) A. a. O., S. 386/87 zu Ps. 58, 12.
(2) TONNEAU, S. 11.
(3) A. a. O., S. 393.
(4) A. a. O., S. 269.
(5) Johannes-Kommentar, VOSTÉ, S. 176.
(6) SWETE, II, S. 30.

Die Zeit der Wiederkunft des Herrn ist völlig ungewiss. Der Tag des Herrn kommt « wie ein Dieb in der Nacht » (1 Thess. 5,2) (1). Der Richter ist der vom ewigen Wort « angenommene Mensch ». Durch ihn richtet aber die Gottheit selbst. Theodor führt diese Gedanken aus bei Gelegenheit der Erklärung von Johannes 5,12: « Auch richtet der Vater niemand; er hat vielmehr das Gericht ganz dem Sohn übertragen ». Das ist von der Menschennatur Christi und nicht von der göttlichen Natur des Wortes gesagt. Denn diese wirkt wie der Vater und kann deshalb in der Tätigkeit des Richtens sich nicht vom Vater unterscheiden. Der Richter muss zudem wegen der zu Richtenden sichtbar sein. « Deshalb hat Gott das Wort passend einen Menschen angenommen... und ihm das Amt gegeben zu richten, indem er durch ihn das Gericht vollzieht, damit so sichtbar sei, wer richtet und befiehlt » (2). « Der Mensch, der angenommen wurde, wird vom Himmel kommen... und alle richten... Weil er das von Natur nicht tun kann, deshalb sagt (der Evangelist) richtig: ' Er gab ihm das Gericht '. Was er nämlich nicht hatte, das empfing er durch seine Vereinigung mit Gott dem Wort, der von Natur aller Richter ist und deshalb auf Grund eigenen Rechts seine Knechte richtet » (3).

Der Richter wird allen nach ihren Werken vergelten. In seiner 7. Homilie erklärt Theodor die Stelle des Glaubenbekenntnisses: « Zu richten die Toten und die Lebendigen »: Der Gedanke daran soll in uns heilsame Furcht wecken. Die Toten sowohl wie die Lebendigen werden vom sterblichen zum unsterblichen Zustand verwandelt werden. Niemand wird dem Gericht entgehen (4). Alle werden empfangen, was sie nach ihren Taten verdienen: « die einen Güter, die andern Übel ». Alle werden geschieden und gerichtet werden gemäss dem, was ihr Wille erwählt haben wird » (5). Zu Psalm 10,5: « Dominus interrogat iustum et impium », gibt Theodor folgenden Kommentar: « Nullus, inquit, ab eius iudicio subtrahetur, sed tam iustus quam peccator meritorum suorum fructus ipso discernente percipiet » (6).

(1) A. a. O., S. 32.
(2) Vosté, S. 82.
(3) A. a. O., S. 83.
(4) Tonneau, S. 177.
(5) A. a. O., S. 179, vgl. Johannes-Kommentar, Vosté, S. 83.
(6) Devreesse, *Comm. sur les Psaumes*, S. 68.

Der zweiten Ankunft des Herrn wird das Auftreten des Antichrists vorhergehen. In diesem Sinne erklärt Theodor 2 Thessalonicher 2,34: « Denn zuvor muss der Abfall kommen und der Mensch der Sünde erscheinen, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der sich über alles erhebt, was Gott oder Heiligtum heisst, der sich sogar im Tempel Gottes niederlässt und sich für Gott ausgibt »: « Er will sagen, dass dies nicht geschehen kann, bevor der Antichrist kommt ». Dieser wird ein Mensch sein, in dem Satan am Werk ist, « so wie in jenem Menschen, der um unseres Heiles willen angenommen wurde, Gott durch sein Wort alles wirkte » (1). Ein solcher Vergleich zeigt wiederum, wie es mit Theodors Christologie bestellt ist. Der Antichrist ist « der Mensch der Sünde », weil er viele Menschen zur Sünde verführen wird, er ist « der Sohn des Verderbens », weil er dem Verderben unterworfen werden muss, « der Gegner », weil er dem Willen Gottes zuwiderhandelt und alle dazu verführen will. Er wird sich anbeten lassen und sich für Christus ausgeben (2).

Die Endzeit wird eingeleitet durch die allgemeine Auferstehung. Wir glauben an die Auferstehung, aber wie sie im einzelnen statthaben wird, das ist uns völlig verborgen. Das braucht uns nicht zu verwundern. Wir können uns ja auch nicht erklären, wie aus einem sich zersetzenden und verwesenden Samen eine neue Pflanze entsteht (3).

Nach der Auferstehung kommt für die Guten die ewige Glückseligkeit im Himmel. Wenn wir einmal die himmlischen Güter besitzen, können wir sie nicht mehr verlieren. Hier auf Erden freilich können wir des Anrechts auf den Himmel verlustig gehen (4). Die unaussprechlichen Güter des Himmels werden ewig dauern (5). Die Herrlichkeit des Himmels wird uns auch wegen unseres eigenen Verdienstes geschenkt. Das lehrt Theodor bei Gelegenheit der Erklärung des Textes 2 Timotheus 4,8: « Nun liegt die Krone der Gerechtigkeit für mich bereit, die mir der Herr, der gerechte Richter, an jenem Tage geben wird, und nicht bloss mir, sondern allen, die seine Wiederkunft lieben ». « Krone der Gerechtigkeit »

(1) Swete, II, S. 50/51.
(2) A. a. O., S. 51/52.
(3) Kontroverse mit den Mazedonianern, *Patr. Or.* IX, S. 652/53.
(4) Tonneau, S. 11.
(5) A. a. O., S. 605.

sagt der Apostel, weil sie ihm « im Hinblick auf seine Mühen gegeben wird ». Das gilt für alle Menschen, die für das Evangelium arbeiten. Ihnen allen gibt der gerechte Richter den Lohn (1).

Theodor beschreibt bisweilen die Herrlichkeit des unsterblichen Lebens, das uns nach der Auferstehung erwartet. « Wir werden Christus allein schauen, an dessen Reich wir Anteil haben werden » (2). Der Himmel, den die Seligen bewohnen, « wird fern und fremd sein aller Traurigkeit und allem Stöhnen. Es wird nicht mehr der Tod über sie herrschen, sondern sie selber werden herrschen im neuen Leben, da sie nicht mehr Sklaven der Sünde sind, sondern der Gerechtigkeit dienen, nicht mehr im Dienst Satans stehen, sondern bei Christus verharren alle Zeit » (3). Wir werden in der zukünftigen Welt über alle materiellen Dinge erhaben sein und ihrer nicht mehr bedürfen (4). Das Leben nach der Auferstehung wird « in gewisser Weise ein göttliches Leben sein, da er (Christus) klar sagt: ' Sie werden sein wie die Engel ' (Mt. 22,30) » (5). « Christus unser Herr hat in der Tat im Himmel sein Königreich errichtet. Es ist wie eine Art Stadt, die er dort oben gründete, um dort sein Reich zu haben... Diese Stadt ist voll von Myriaden von Engeln und von unzähligen Menschen, die alle unsterblich und unveränderlich sein werden » (6).

Von einer wahren Anschauung Gottes im Himmel redet Theodor nie. Wir erkennen die göttliche Natur hier auf Erden durch den Glauben. « Das Sichtbare in der Tat sehen wir mit unsern Augen, aber das Unsichtbare kann man sehen durch den Glauben ». « Die göttliche Natur in der Tat, die allein den Vorzug hat, unsichtbar und unverweslich zu sein, die wohnt in glänzendem Licht ohne gleichen, das niemand unter den Menschen gesehen hat noch zu sehen imstande ist (1 Tim. 6,16), sie verdienen wir zu sehen durch den Glauben » (7). Theodor spricht an dieser Stelle von der Gotteserkenntnis hier auf Erden. Man kann also aus dem Text nicht folgern, dass er die Möglichkeit der Anschauung Gottes auch im andern Leben leugnet. Es wäre freilich hier Gelegenheit, davon zu

(1) SWETE, II, S. 225/26, vgl. Psalmenkommentar, DEVREESSE, S. 68.
(2) Tonneau, S. 7.
(3) A. a. O., S. 9, vgl. S. 173, 175, 279.
(4) A. a. O., S. 309.
(5) A. a. O., S. 331.
(6) A. a. O., S. 341.
(7) A. a. O., S. 15.

sprechen, zumal da im Zusammenhang vom Himmelreich und der künftigen Weltzeit die Rede ist. Theodor benützt die Gelegenheit nicht, woraus natürlich nicht unbedingt folgt, dass er die unmittelbare Gottesschau ablehnt.

Der Richter wird beim Jüngsten Gericht allen nach ihren Werken vergelten, den Guten mit der ewigen Glückseligkeit, den Bösen mit schrecklichen Strafen. Über das Schicksal der Bösen redet Theodor viel seltener als über das der Guten. Auch die Bösen werden auferstehen, denn sonst « würden sie den künftigen Strafen entgehen, die sie nicht anders als wieder in den Leib versetzt aushalten werden » (1). Dabei ist nicht gesagt, dass die Seele ohne Leib des Strafleidens unfähig wäre. Die zweite Ankunft Christi wird zum Untergang der Bösen führen (2). Als Ursache der Verwerfung gibt Theodor ausdrücklich den Unglauben an. Er erklärt Johannes 3,18: « Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet, weil er nicht glaubt an den Namen des Eingeborenen Sohnes Gottes »: « Gottes Absicht ist es, dass alle glauben und gerettet werden... Wer aber nicht glaubt, der ist sich selbst Ursache seiner Verdammung, während die Glaubenden das Recht auf das Heil haben » (3). Die Strafen für die Sünden werden nach der Auferstehung kommen. « Non solum peccare nos absurdum est, sed et resurgentes, si deliquerimus, poenam necessariam expectabimus » (4).

Lehrt Theodor die Ewigkeit der Strafen oder nimmt er ähnlich wie Origenes eine allgemeine Wiederherstellung (*ἀποκατάστασις*) am Ende an, damit so die Harmonie der Schöpfung gewahrt werde? Devreesse bestreitet energisch, dass Theodor dem origenistischen Irrtum verfallen sei (5). Er führt mit Recht als Zeugnis für die Lehre Theodors über die Ewigkeit der Höllenstrafen dessen Erklärung von 2 Thessalonicher 1,9 an: « Sie werden es mit ewigem Verderben büssen müssen »: « Nam ex qualitate ipsa gravia tormenta esse ostendit, siquidem interitus sunt exterminii perditionem perficientes ex tempore, quod non ad tempus, sed aeternae sunt » (6).

(1) Psalmenkommentar, DEVREESSE, S. 6.
(2) Kommentar zum Propheten Malachias, *Patr. Gr.* 66, Sp. 631.
(3) VOSTÉ, S. 52.
(4) Kommentar zum Brief an die Kolosser, SWETE, I, S. 300.
(5) DEVREESSE, *Essai*, S. 103.
(6) SWETE, II, S. 45-46.

Die ewige Strafe besteht in der Qual durch Feuerflammen (1). In seinem Werk über die Erbsünde und die Sterblichkeit aber, von dem nur Bruchstücke erhalten sind, deren Echtheit Devreesse leugnet, Sullivan dagegen behauptet, lehrt Theodor klar das Gegenteil: Gott wird den Menschen, die von Adams Zeit bis zu Christus lebten und sich mit vielen Sünden befleckten, nicht die grosse Belohnung der Auferstehung zukommen lassen, « si eos suppliciis quibusdam sine fine et sine correctione tradiderit. Nam ubi iam loco muneris resurrectio computabitur, si poena sine correctione resurgentibus inferatur?... Quis ita demens, ut tantum bonum credat materiam fieri resurgentibus infiniti supplicii, quibus utilius erat omnino non surgere quam tantorum et talium malorum post resurrectionem sub infinitis poenis experientiam sustinere? » (2). Šelemon von Basra, ein nestorianischer Autor des 13. Jahrhunderts, beruft sich auf Theodor von Mopsuestia für seine Auffassung, dass die Bösen schliesslich doch von ihren Qualen befreit werden. Nach ihm erklärte Theodor den Text Matthäus 5,26: « Du kommst dort nicht heraus, ' bis du den letzten Heller bezahlt hast ' »: « Er hätte niemals gesagt: ' Bis du den letzten Heller bezahlt hast ', wenn es nicht für uns möglich wäre, von unseren Sünden befreit zu werden, dadurch, dass wir für sie Sühne leisten, indem wir die Strafe abbüssen » (3). Išoʿdad von Merv (9. Jhrh.) dagegen, der in seinen Bibelkommentaren für gewöhnlich dem grossen « Erklärer » Theodor folgt, kommentiert den Text im Sinne der Ewigkeit der Strafen (4). In der Folgezeit hat man Theodor des öfteren die Leugnung der Ewigkeit der Hölle zugeschrieben. Devreesse zitiert einige Beispiele dafür (5). Der Auffassung Theodors von der Wiederherstellung der allgemeinen Harmonie der Schöpfung würde mehr eine endliche Begnadigung auch der Verdammten entsprechen.

Zusammenfassend können wir sagen, dass die Lehre Theodors von Mopsuestia vom eschatologischen Heil, das uns keine wahre Teilnahme an Gottes Natur bringt und uns nicht vom Gottmenschen Christus verdient, sondern in Angleichung an den « ange-

(1) A. a. O., S. 45.

(2) A. a. O., S. 333.

(3) E. A. Wallis Budge, *The Book of the Bee* (*Anecdota Oxoniensia, Semitic Series*, Vol. I, Part. II), Oxford 1886, S. 140.

(4) M. Dunlop Gibson, *The Commentaries of Isho'dad of Merv*, Vol. I (*Horae Semiticae* n. V), Cambridge 1911, S. 36.

(5) Devreesse, *Essai*, S. 103, Anm. 2.

nommenen Menschen » von Gott einfach geschenkt wird, eine Bestätigung für den christologischen Grundirrtum des Bischofs von Mopsuestia darstellt. Diese Lehre passt in eine in ihrem Kern fehlerhafte Christologie hinein, nicht aber in eine echte Theologie des menschgewordenen Wortes. Theodor selbst wird sich über diese Zusammenhänge wie überhaupt über die Mangelhaftigkeit seiner christologischen Grundanschauungen kaum Rechenschaft gegeben haben, was verständlich ist, da zu seiner Zeit das kirchliche Lehramt das letzte klärende Wort zum christologischen Problem noch nicht gesprochen hatte.

WILHELM DE VRIES, S. I.

Autour du voyage à Byzance du Pape Saint Jean I.

(523-526)

Le premier Pape, qui prit le nom de Jean, fut également le premier de tous les Souverains Pontifes à être reçu officiellement à Constantinople. Sur ce voyage insolite, qui impressionna particulièrement les Occidentaux à cause de ses conséquences tragiques, les sources latines sont nombreuses et quasi contemporaines, les sources grecques rares et tardives. Les précisions, que l'on essaiera de donner, en les confrontant, permettront de mieux réaliser les conditions extrêmement délicates, dans lesquelles le Pape s'efforça de mettre la paix entre l'Orient et l'Occident, et mérita l'auréole du martyre.

Le silence de Grégoire de Tours.–Le premier problème, qui se pose, est celui du silence de Grégoire de Tours. Dans son *Liber de gloria martyrum*, le « Père de l'Histoire de France » consacre une quinzaine de lignes à Jean Ier, mais ne souffle mot de son voyage à Constantinople. L'empereur Justin n'est pas même mentionné. L'historien rapporte seulement que le Pape « détestant extrêmement les hérétiques consacra leurs églises en églises catholiques. A cette nouvelle, le roi Théodoric, qui était arien, fut enflammé de colère » et se mit à persécuter les catholiques dans toute l'Italie. Pour mettre un terme à ces massacres, le Pape vint de lui même trouver le roi. Celui-ci s'empara de lui par ruse, et le jeta en prison. Après quelques jours passés dans un cachot de Ravenne, Jean Ier mourut, et Théodoric ne tarda pas à recevoir son châtiment: les flammes de l'enfer.

Ce bref résumé du texte de Grégoire de Tours prouve simplement que dans l'entourage de Grégoire de Tours, au dernier quart du VIe siècle le souvenir du voyage de Jean Ier s'était estompé,

mais on n'avait pas totalement oublié les persécutions de Théodoric, l'ennemi des rois francs, et la mort glorieuse de l'évêque de Rome.

On se rappelait aussi que les démêlés de Jean Ier avec les Ostrogoths avaient pour origine la question des églises ariennes, converties en églises catholiques.

Le silence de Grégoire de Tours sur le voyage du Pape à Constantinople s'explique fort bien, étant donnés le caractère de l'écrivain et les sources dont il dispose. Grégoire de Tours est beaucoup plus un causeur brillant et à l'affût de toutes les nouvelles qu'un collectionneur de manuscrits. Nous dirions aujourd'hui qu'il a davantage l'âme d'un « reporter » que d'un érudit. De là vient que minutieusement renseigné sur les événements contemporains, les plus sensationnels surtout, sa documentation en ce qui concerne les faits éloignés dans le temps et l'espace, est souvent sommaire et l'expose à des simplifications abusives. Dans le passage, qui nous occupe, il reconnait d'ailleurs qu'il n'a eu à sa disposition aucun document écrit. Il rapporte seulement ce qu'il a entendu dire (2). Mgr. Duchesne (1) pensait que Grégoire s'était servi du *Liber Pontificalis*. Au sujet de Jean Ier, cette supposition ne semble pas exacte.

Inscription douteuse. – L'inscription de Jean Ier, telle qu'elle se trouve dans la « Descriptio Basilicae Vaticanae », de Petrus Mallius (XIIe siècle), ne fait aucune allusion au voyage du Pape à Byzance. Voici le texte:

« Johannes Papa I,
qui ob catholicam fidem
Ravennae in custodia defunctus est
Martyr XV Kal. Iunias.
Cuius corpus translatum est de Ravenna
et sepultum est in Basilica B. Petri in Vaticano » (3).

(1) « De Johanne tamen episcopo, quoniam agon eius ad nos usque non accessit scriptus, quae a fidelibus comperi, tacere nequivi ». GREG. TUR., *Liber in gloria martyrum*, c. 39, ed. B. KRUSCH M. G. H. SS. RR. Mer. (Hanovre 1885), pag. 513.

(2) Mgr. L. DUCHESNE, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* II (Paris 1882), p. 280.

(3) J. B. DE ROSSI, *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, II, I, (Rome 1888), p. 207.

Nous ne parlons pas d'une autre inscription que J. B. de Rossi

Mais il n'est pas d'usage de noter dans les inscriptions, à supposer que celle-ci soit authentique, toutes les particularités de la vie d'un Pape. .

Le Liber Pontificalis et l'Anonyme de Valois. – Nous voici en présence de deux sources importantes, où le voyage de Jean Ier à Constantinople, ses causes et ses conséquences sont clairement indiqués. S'il est difficile de préciser la date, à laquelle fut rédigée la notice du *Liber Pontificalis* concernant Jean Ier. on peut dater la composition de l'*Anonymus Valesianus* entre 527 et 534. Son auteur, qui vivait à Ravenne ou à Vérone, est donc un contemporain des faits qu'il rapporte. D'après R. Cessi (1), le consciencieux éditeur de l'*Anonymus Valesianus*, l'auteur de la « Vita Johannis » dans le *Liber Pontificalis* aurait puisé dans l'*Anon. Val.* Mais il faut reconnaître, que plus complet en ce qui concerne le séjour du Pape à Ravenne, l'*Anon. Val.* est moins complet que le *Liber Pontificalis* en ce qui concerne le séjour du Pape à Constantinople, et cela se comprend si on se rappelle que le *Liber Pontificalis* est formé d'une mosaïque de renseignements, d'origines diverses, occidentales et orientales. Après avoir en deux lignes mentionné l'origine toscane de Jean, fils de Constance, et les dates de son Pontificat, l'auteur du *Liber Pontificalis* (2) consacre la plus grande partie de son récit (28 lignes) à l'ambassade du Pape à Constantinople et à son martyre. Les autres événements de son règne (restauration de cimetières, dons aux églises, ordinations) sont résumés en dix lignes. On voit que pour le chroniqueur cette ambassade insolite

---

attribue également à Jean Ier, et dont il reconstitue ainsi les quatre dernières lignes: « Magis vivens commercia grata peregit
Perdidit ut posset semper habere D(e)um.
Antistes Domini procumbis victima Christi
Pontific(es) Summo sic placuere Deo ».

Il n'est pas prouvé que cette épitaphe, contenue dans le Codex Parisinus 8071 concerne Jean Ier, et la reconstitution du texte mutilé est conjecturale. Cf. *ibid.* p. 57 et note 19.

(1) *Fragmenta Historica*, ab Henrico et Hadriano Valesio primum edita (*Anonymus Valesianus*). A cura di Roberto CESSI, edita in *Rerum Italicarum Scriptores*. Raccolta degli Storici Italiani. T. XXIV, P. IV. (Città di Castello 1927), p. CLXV.

(2) *Liber Pontificalis* ed. DUCHESNE, I (Paris 1886), pp. 275-278.

est le fait le plus marquant du Pontificat. Le *Lib. Pont.* ne parle pas d'un édit de Justin, mais il loue l'empereur d'avoir rendu aux catholiques les églises des ariens. C'est contre cette confiscation, que Théodoric réagit violemment en appelant le Pape à Ravenne.

Plus concret, l'*Anon.* de *Valois* raconte d'une façon dramatique l'entretien entre le Pape et le Roi, le refus formel du Pape de promettre son concours dans ces négociations. Mais Théodoric passe outre et menace de mettre l'Italie à feu et à sang, si en Orient on ne rend pas les églises aux hérétiques.

Les membres de l'ambassade. – Pour les noms des sénateurs qui accompagnèrent le Pape à Constantinople, le *Lib. Pont.* et l'*Anon. Val.* concordent; mais l'auteur du *Lib. Pont.*, romain, semble plus au courant des titres: « Senatores exconsules ... id est Theodorus, Inportunus, Agapitus excons. et alius Agapitus patricius » (1), tandis que l'*Anon. Val.* mentionne « et alios duos, simul et senatores Theodorum, Importunum, Agapitum et alium Agapitum » (2). Les titres de patrice ou d'ex-consul sont omis. Au contraire c'est l'*Anon. Val.* qui nomme les trois évêques, faisant partie de l'ambassade, tandis que le *Lib. Pont.* les ignore. Et cela se conçoit, car le *Lib. Pont.* s'intéresse surtout à Rome et aux sénateurs, patrices ou ex-consuls romains, tandis que l'auteur de l'*Anon. Val.* n'a garde d'oublier Ecclesius, évêque de Ravenne, Eusèbe de Fano, et Sabinus de Campanie.

Ces trois évêques nous sont connus. Ecclesius, sacré en 521, mourut le 27 juillet 534 (3). Il vivait encore lors de la composition de l'*Anon. Val.*, car autrement l'auteur aurait ajouté à son nom ce qu'il a mis après le nom d'un de ses prédécesseurs, l'évêque Pierre (499?-519) « qui tunc episcopus erat » (4). C'est sans doute cet Ecclesius (5), qui figure sur les célèbres mosaïques, qui décorent les absides de Saint Apollinaire in Classe et de Saint Vital. Sabinus pourrait être identifié avec « Sabino Canosinae urbis episcopo »,

(1) *Lib. Pont.*, l. c., p. 275.
(2) *Anon. Val.* 29 (88), p. 20.
(3) P. B. GAMS, *Series Episcoporum* (Ratisbonne 1873), p. 717.
(4) *Anon. Val.* 26 (81), p. 19.
(5) Peut-être parent de Claudius Julius Ecclesius Dynamius, préfet de la ville de Rome, consul en 488. Cf. C.I.L. VI., 1711; TH. MOMMSEN, *Chronica minora*, III, 538.

consacré en 514, et dont Saint Grégoire parle dans ses «Dialogues » (1). Cette hypothèse serait confirmée par le fait, que Sabinus fut en 535 le chef de l'ambassade envoyée à Justinien par le Pape Agapit. Il aurait assisté au Concile de Constantinople en 536 (2). Eusèbe, évêque de Fano (4), figure au martyrologe le 18 Mai (4). R. Cessi tire précisément argument des noms des trois évêques cités par l'*Anon. Val.* et passés sous silence par le *Lib. Pont.* pour admettre que le *Lib. Pont.* dépend, en cet endroit, de l'*Anon. Val.* et non l'inverse (5).

De Ravenne à Byzance. – Sur le voyage de Ravenne à Constantinople, Saint Grégoire le Grand nous a conservé une anecdote, qui permet de supposer que le voyage eut lieu par mer de Ravenne à Corinthe, et par terre, à dos de cheval, et par étapes, de Corinthe à Constantinople.

Au IIIe livre de ses Dialogues (6), composé probablement avant 592, donc moins de 70 ans après l'événement, le Pape raconte qu'au temps de la domination gothique, Jean, « vir beatissimus huius Romanae ecclesiae Pontifex », se rendit auprès de l'Empereur Justin I. Arrivé dans la région de Corinthe, il eut besoin d'une monture pour poursuivre son voyage. Le sachant, un noble personnage des alentours lui offrit un cheval « que, pour sa grande docilité son épouse avait l'habitude de monter». Pour ne pas la priver

(1) GREGORII MAGNI *Dialogi*, III, 5, ed. U. MORICCA (Rome 1924), p. 145, et II, 15, pp. 101-103.

(2) MANSI VIII, 877; HEFELE II, 1142. Cf. Bibliotheca Hagiographica Latina, 7443.

(3) GAMS, *op. cit.*, p. 689. UGHELLI, *Italia Sacra*, I (Venise, 1717), p. 658. — CAPELLETTI, *Le chiese d'Italia*, VII, p. 336.

(4) Il faut toutefois noter que de la phrase du *Lib. Pont.* « tamen in custodia omnes cremavit » on ne peut déduire que Théodoric aurait fait mourir les trois évêques en prison. Seule la mort du Pape est expressément signalée. Cf. *Anon. Val.*, p. CLXVI, note 1.

(5) *Anon. Val.*, p. CLXVI-CLXVII. R. Cessi relève également une différence de mentalité entre l'auteur de l'*Anon. Val.* et celui de *Lib. Pont.*... Le premier verrait surtout dans le Pape Jean « l'homme d'action, défenseur de la religion », le second considérerait « surtout le martyr chrétien, dernier épigone de la cruelle et sanglante lutte entre l'esprit du monde antique et celui de l'âge nouveau, entièrement renouvelé et racheté ».

(6) GREGORII MAGNI *Dialogi* III, 2, pp. 140-141.

trop longtemps, il priait le Pape de bien vouloir lui renvoyer ce cheval dès le prochain relais. Ce qui fut fait. Mais voici où commence le merveilleux, dont Saint Grégoire était si friand. A peine la noble matrone voulut comme de coutume s'asseoir sur sa fidèle monture, celle-ci se cabra. « Après avoir eu l'honneur de porter un tel Pontife, elle refusait net de porter une femme » (1). Par prudence plus que par déférence, le mari renvoya le cheval au Pape en le priant de le garder.

Ces détails, qui feront sourire plus d'un critique, éclairent du moins d'un jour curieux le respect quasi superstitieux des populations de la Grèce envers la personne du Pape.

L'accueil de Constantinople. – Au même livre des Dialogues, Saint Grégoire ajoute le récit d'un miracle, qui lui fut raconté par des « vieillards » (2): Arrivé à la « Porte Dorée » de Constantinople, le Pape « en présence d'une immense foule rendit la vue à un aveugle en touchant ses yeux de la main » (3). Malheureusement Saint Grégoire est le seul à nous transmettre cet épisode miraculeux. Toutefois il est juste de constater, que contemporain de Grégoire de Tours, l'auteur des Dialogues est mieux renseigné sur les événements d'Italie et d'Orient que l'évêque franc. Apocrisiaire à Constantinople auprès des empereurs Tibère et Maurice (4), il a probablement entendu parler à la cour impériale de ce voyage. Les anecdotes qu'il raconte, en partie sans doute légendaires, montrent au moins quelle impression profonde avait laissée en Orient et en Italie cette première visite d'un Pape à la capitale de l'Empire.

L'accueil des Byzantins à Jean Ier fut enthousiaste. C'était la première fois qu'un Pape se rendait personnellement à Constantinople et il fallait faire oublier le trop long « schisme d'Acace ». Le *Lib. Pont.* raconte qu' « en l'honneur des Bienheureux Apôtres Pierre et Paul toute la cité, avec cierges et croix » accourut pour saluer le Bienheureux Jean au « XVe mille avant Constantinople ». – Constatons que le *Lib. Pont.* est, sur ce point, plus précis que l'*Anon. Val.* Et cela se conçoit, car l'auteur du *Lib. Pont.* a pu se

(1) « Post sessionem tanti Pontificis, mulierem ferre recusavit ».

(2) « illud mirabile a nostris senioribus narrari solit ».

(3) *Dialogi* III, 2, p. 141.

(4) Cf. P. Goubert, *Byzance avant l'Islam*, I (Paris 1952), p. 16; II (Paris 1956), pp. 86-92.

servir de sources orientales, tandis que l'auteur de l'*Anon. Val.*, qui a dû se contenter des traditions ravennates, écrit simplement et magnifiquement que « l'empereur Justin alla au devant du Pape comme il se fut agi du Bienheureux Pierre » (1). Utilisant des renseignements, provenant peut-être de témoins oculaires, le *Lib. Pont.* entre dans les détails. C'était la première fois, proclamaient les vieillards byzantins, que « depuis l'empereur Constantin et le Bienheureux Sylvestre, évêque du Siège apostolique, l'Empire d'Orient avait l'honneur d'accueillir le vicaire du Bienheureux Apôtre Pierre ». Conscient de ce bienfait, l'empereur Justin « rendant gloire à Dieu, se prosterna humblement par terre et adora le très bienheureux Pape Jean » (2).

Le témoignage du comte Marcellin. – Plus précieux que les témoignages du *Liber Pontificalis*, de l'*Anonymus Valesianus* et des *Dialogues* de Saint Grégoire, est le court récit du comte Marcellin. Celui-ci, illyrien d'origine, résidait à Constantinople depuis le début du règne de Justin. Chancelier du jeune César Justinien, il rédigea dans la capitale de l'Empire une chronique, qui pour les événements de 518 à 534, dont il fut contemporain, fait autorité. Or le comte Marcellin ne cache pas l'enthousiasme de la foule et les honneurs rendus au Pape (3). Il vit peut-être, lui-même, le Pape occuper dans la grande Église le trône d'honneur. Il l'entendit chanter « à pleine voix en latin la liturgie pascale » (4). On croit deviner dans ces quelques mots la fierté d'un latin, contemplant le déroulement des rites de sa jeunesse dans la capitale byzantine.

Sur le séjour du Pape à Constantinople (5), il serait étrange, que les sources grecques soient muettes. Que nous disent-elles?

(1) « Cui Justinus imperator venienti ita occurrit ac si beato Petro ». *Anon. Val.*, 29, p. 20.

(2) « Tunc Justinus Augustus, dans honorem Deo, humiliavit se pronus et adoravit beatissimum Johannem Papam ». *Liber Pont.*, LV, p. 273.

(3) « Miro honore susceptus est ». *M. G. M. Auctorum Antiquissimorum*, tome XI, *Chronic. Min., saec. IV-V-VI-VII*, vol. II. ed. Th. MOMMSEN, an. 525, p. 102.

(4) « Dexter dextrum ecclesiae insedit solium, diemque Domini Nostri Resurrectionis plena voce Romanis precibus celebravit ».

(5) Cf. O. TREITINGER, *Die oströmische Kaiser und Reichsidee* (Jena 1938), pp. 150, 221. — W. ENSSLIN, *Theoderich der Grosse* (Münich 1947, p. 323. — A. A. VASILIEV, *Justin the First* (Cambridge, Massachussets, 1950), p. 327-329.

Les plus importantes sont le *Chronicon Paschale* et la *Chronographie de Théophane*. Leurs témoignages ont donné lieu à des interprétations diverses.

Interprétations diverses. – Après avoir sommairement exposé les principales données des sources latines les plus anciennes, il faut maintenant mentionner les interprétations diverses, qu'elles ont reçues dans les travaux les plus récents, en les confrontant avec le *Chronicon Paschale* et la *Chronographie de Théophane*.

Dans un important article, un des meilleurs spécialistes de l'histoire de Théodoric, W. Ensslin (1), a étudié avec beaucoup d'érudition le séjour du Pape à Constantinople. Le savant auteur avait déjà partiellement traité ce sujet dans son livre sur Théodoric (2), paru en 1947. Mais comme depuis cette date les ouvrages des regrettés E. Stein (3) et A. A. Vasiliev (4) avaient donné des interprétations différentes des sources, il a voulu fournir certaines précisions.

Mentionnons brièvement les divergences, qui opposent ces trois historiens. Pour la date du voyage, W. Ensslin (5) et A. A. Vasiliev (6) proposeraient le printemps de 526. Le Pape serait arrivé à Constantinople quelques jours seulement avant Pâques, qui tombait le 19 Avril. Ils suivent en cela l'opinion de Mgr Duchesne (7), qui expose ainsi ses raisons: « Le voyage du Pape doit se placer en 526. C'est en effet dans les quatre derniers mois de 525 (Indiction IIII) ou au commencement de l'année suivante, qu'il fit demander une consultation à Denys le Petit sur la Pâque de 526 (8), et que le primicier Boniface lui adressa son rapport sur cette consultation. Il était à Rome à ce moment ». Cette opinion est partagée par E. Caspar (9).

(1) W. Ensslin, *Papst Johannes I als Gesandter Theoderichs des Grossen bei Kaiser Justinus I*, in *Byzantinische Zeitschrift* XLIV (1951), pp. 127-134.

(2) Ensslin, *Theoderich der Grosse*, pp. 323-325.

(3) E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II (Paris-Bruxelles 1949), pp. 258-261 et 795.

(4) A. A. Vasiliev, *op. cit.*, pp. 212-221.

(5) *Theoderich*, p. 323.

(6) *Justin*, p. 215 et note 140.

(7) *Liber Pontificalis*, p. 277 n. 8, et *L'Eglise au VIe siècle*, pp. 74 et 76.

(8) Lettre de Denys à Boniface. Migne PL, LXVII, 517.

(9) E. Caspar, *Geschichte des Papsttums* (Tübingen 1933), pp. 748, 761.

En sens contraire E. Stein dans un « excursus » bref mais dense de son *Histoire du Bas-Empire* expose ses raisons pour situer le départ du Pape de Ravenne en décembre 525: « Le Pape Jean n'a pas quitté l'Italie avant Septembre 525, car le rapport que lui adressa le " Primicerius Notariorum " du St. Siège, Boniface (1), est postérieur au 1er Septembre; et il est arrivé à Constantinople avant les fêtes de Noël, qu'il y célèbre d'après *Chron. Pasch.* II, 136 B. » (2). Pfeilschifter (3), Sundwall (4), Bury (5), L. Bréhier (6) avaient exprimé la même opinion, que partagera J. B. Picotti dans son brillant exposé sur *La politica religiosa di Teodorico* à la « III Settimana di studio sull'Alto Medioevo » (7) de Spolète.

Le passage du *Chronicon Paschale* (8), qui parle de la venue de Jean Ier à Constantinople avant les fêtes de Noël 525, est en réalité un faux du VIIe siècle. Mais remarque E. Stein: « Le faussaire n'avait aucun intérêt à inventer la date de Noël, et pour donner le consulat de 525 (Philoxène et Probus), il doit l'avoir trouvé dans une source différente de la chronique latine du comte Marcellin, qui fait célébrer par le Pape non pas Noël, mais Pâques 525 à Constantinople » (9).

Tous ces historiens s'appuient sur la chronique latine du Comte Marcellin, dont nous avons déjà fait état, et le *Chronicon Paschale* écrit en grec. Marcellin met à la date de 525, sous le consulat de Philoxène et Probus, tout ce qui concerne le voyage à Constantinople du Pape Jean Ier. Ce témoignage a d'autant plus de valeur qu'il émane d'un contemporain résidant à Constantinople.

Le *Chronicon Paschale* raconte que le prêtre Procope, à l'arrivée de Jean Ier, se mit à traduire du latin en grec l'ouvrage de Dorothée, évêque de Tyr, ouvrage dont des Byzantins se servaient

(1) Edité par KRUSCH dans *Papsttum und Kaisertum.* Festschrift für P. KEHR, 1926, p. 56 ss.

(2) *Op. cit.*, p. 795.

(3) *Der Ostgotenkönig Theoderich der Grosse und die Katholische Kirche*, (Münster 1896), pp. 165-169.

(4) *Abhandlungen*, 256, n. 2.

(5) *Later Roman Empire*, II (London 1923), p. 157 n.

(6) *Histoire de l'Eglise*, ed. A. FLICHE, V. MARTIN IV (Paris 1937), p. 435.

(7) *I Goti in Occidente*, Spolète 1956, p. 215.

(8) *Chronicon Paschale*, II. ed. DINDORF, (Bonn 1832), p. 136.

(9) STEIN, II, p. 795.

pour prouver que le Siège de Constantinople était antérieur au Siège de Rome. Le Pape ne l'aurait pas nié, mais aurait répondu que le primat avait été concédé à Pierre et « non pas parce que le Siège de Rome était plus antique que celui de Constantinople » (1).

Faut-il exprimer notre jugement? Le texte du *Chronicon Paschale* ne nous semble pas de nature à emporter la conviction. Car 1° il est d'époque tardive, et plein de faussetés; 2° il fait allusion à une contestation entre le Pape et le patriarche de Constantinople, tout comme la «Chronographie» de Théophane, qui a pu s'en inspirer. Mais Théophane, qui disposait certainement d'autres sources, n'a pas retenu la date de Noël, et parle de la controverse entre le Pape et le Patriarche seulement à propos de la fête de Pâques. Un fait donc est certain: le Pape a célébré à Constantinople la liturgie pascale. Le Comte Marcellin et Théophane l'affirment. En quelle année? Ce n'est certainement pas en 525, comme le Comte Marcellin le marque par erreur. Il est du reste coutumier de légers décalages chronologiques (2). Il nous semble donc assez hasardeux de s'appuyer sur le faussaire du *Chronicon Paschale* pour admettre la célébration des fêtes de Noël à Constantinople par le Pape Jean Ier.

D'autre part la rareté des sources grecques serait inexplicable, si le Pape avait séjourné longtemps dans la ville impériale. E. Stein objecte que «le voyage de Ravenne à Constantinople durant au moins trois semaines, Pâques tombant en 526 le 19 Avril, et le Pape étant de retour à Ravenne dès la mi-Mai, son séjour dans la capitale de l'Empire aurait été d'une brièveté tout à fait invraisemblable s'il n'était parti de Ravenne qu'à la fin Mars 526 » (3). Ne pourrait-on pas admettre que le Pape ait pu quitter Ravenne en 526 au début de Mars, époque où la mer est navigable? Il serait arrivé à Constantinople fin Mars. Les négociations avec l'empereur se seraient prolongées jusqu'à Pâques (19 Avril). N'obtenant pas davantage de résultats et prévoyant l'impatience et les soupçons de Théodoric, le Pape se serait hâté de partir avant la fin d'Avril, peu après la grandiose cérémonie pascale.

Il faut donc, semble-t-il, revenir à la conclusion de Mgr Duchesne: « Cette célérité est d'ailleurs bien en accord avec les cir-

(1) II, p. 136.
(2) Cf. Duchesne, *L'Eglise au VIe siècle* (Paris, 1925), p. 74.
(3) *Histoire du Bas-Empire*, II, p. 794.

constances de cette triste ambassade: Théodoric était pressé de faire parvenir ses réclamations, et de connaître la suite qu'on leur avait donnée; dans l'état d'esprit où il se trouvait, il n'aurait pas toléré que le Pape et tout un groupe de consulaires fissent un long séjour à la cour impériale. Ainsi la date « Ind. III Philoxeno et Probo (525) », sous laquelle cette ambassade est enregistrée dans la chronique de Marcellin, peut être considérée comme inexacte d'une année » [1].

Les querelles de préséance. – Que penser de ces querelles de préséance, auxquelles fait allusion le *Chronicon Paschale?* [2] Le silence du Comte Marcellin, de l'*Anonymus Valesianus* et du *Liber Pontificalis* nous obligent à être circonspects. Mais la *Chronographie de Théophane* insiste sur ces dissensions. Elles constitueraient même l'essentiel du témoignage du chroniqueur: le Pape n'aurait pas accepté l'invitation du Patriarche Epiphane, avant d'avoir obtenu l'assurance de la préséance de l'évêque de Rome sur celui de Constantinople. Au lendemain de la réconciliation romano-byzantine, qui suivit le schisme d'Acace, dans l'atmosphère d'enthousiasme et de vénération, qui nous est attestée par les sources contemporaines, une pareille querelle aurait été déplacée. Peut-être y eut-il quelques courtes négociations au sujet de l'opportunité d'une messe célébrée en latin, le jour de Pâques, par le Souverain Pontife. Et la joie du Comte Marcellin montre combien cet événement insolite frappa les contemporains. Théophane n'ajoute qu'un fait. Le Pape aurait été en communion avec tous les évêques, sauf avec Timothée d'Alexandrie. Il s'agirait du patriarche monophysite Timothée IV, qui succéda en Octobre 517 à Dioscore II, et mourut le 7 Février 535.

Le Pape couronna-t-il l'empereur? Le *Liber Pontificalis* le déclare expressément: « L'empereur Justin fut rempli de joie car il avait mérité de voir dans son Empire le vicaire du Bienheureux Apôtre Pierre. De ses mains Justin fut avec gloire couronné empereur » [3]. La *Chronographie de Théophane* n'en parle pas, et, ce qui est plus grave, les chroniqueurs contemporains, l'*Anonymus Valesianus* et le Comte Marcellin non plus.

(1) *Lib. Pont,.* p. 277, n. 8.
(2) II, p. 136.
(3) *Lib. Pont.*, LV, p. 275.

Dans son remarquable rapport au Congrès de Spolète, le professeur J. B. Picotti pense qu'il s'agit réellement d'un couronnement officiel. « Après la réconciliation avec Rome, Justin, qui avait été couronné par le patriarche de Constantinople, pendant que durait le schisme, voulait ainsi rehausser sa dignité, en recevant la couronne des mains de l'évêque de Rome, auquel dans les fonctions religieuses on reconnaissait la préséance sur l'évêque de Contantinople » (1). Il semble que E. Stein s'approche davantage de la vérité en soulignant tous les honneurs accordés au Pape par l'empereur et le patriarche, mais en remarquant qu'il ne s'agissait pas du couronnement officiel: « En recevant le Pape le vieil empereur n'hésita pas à le saluer par la proscynèse (2), honneur d'ordinaire réservé à sa propre personne; la préséance du Pape à l'égard du patriarche Epiphane, fut soigneusement observée; ce fut lui aussi, qui, à Pâques posa la couronne sur la tête de l'empereur, ainsi que le patriarche avait coutume de le faire en certaines occasions, et qui célébra alors en latin la grand'messe à Sainte-Sophie » (3)

Résultats de l'Ambassade. – Suivant leurs tendances, les historiens insistent sur le succès ou l'échec de l'ambassade. Parmi ceux qui ont, avec le plus de nuances, exposé les résultats favorables de l'ambassade, signalons: E. Stein, W. Ensslin, et J. B. Picotti. Avec sa précision habituelle, E Stein remarque: « Quant aux demandes présentées au nom du gouvernement d'Italie, l'empereur les agréa: il semble qu'une tolérance limitée fut accordée aux hérétiques, et en outre une loi, promulguée en 527 par Justin et Justinien, statuait expressément que la disposition, qui excluait les hérétiques des fonctions publiques ne s'appliquait pas aux Goths fédérés » (4). De son côté W. Ensslin constate très justement que: « L'empereur promit de réaliser les désirs de Théodoric. Seul

(1) *I Goti in Occidente*, p. 216.

(2) Sur la « proscynèse » cf. SEEK PAULY-WISSOWA, I, p. 400 ss.

(3) E. STEIN, *op. cit.*, p. 260. Bien entendu, il s'agit de la première basilique de Sainte Sophie, qui fut brûlée en 532, lors de la Sédition Nika, et reconstruite magnifiquement par Justinien de 532 à 537. Cf. J. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*, I III: Eglises et monastères de Constantinople (Paris 1953), pp. 471-485.

(4) STEIN, pp. 260-61, cf. *Code Justinien*, I, 5, 12-17.

le retour à l'arianisme des convertis fut repoussé comme il fallait s'y attendre » [1]. C'est bien ce que suggère le texte de l'*Anon. Val.*: « L'empereur Justin ayant reçu l'ambassade, promit de tout faire, excepté de rendre aux Ariens les convertis, qui s'étaient donnés à la foi catholique » [2]. Le même auteur, avait, du reste, quelques lignes plus haut, souligné qu'à son départ de Ravenne, le Pape avait promis à Théodoric de porter à l'empereur toutes ses demandes à l'exclusion de celle concernant le retour à l'arianisme des ariens convertis au catholicisme [3].

Un Edit fantôme. – On peut, en effet, se demander si l'édit de Justin I contre les ariens a vraiment existé. Cet édit, communément admis par les historiens, comme le motif de la colère de Théodoric et de l'envoi de l'ambassade, n'est mentionné que d'une façon très vague par Théophane [4]. Le professeur J. B. Picotti note avec raison, que l'édit, — absolument authentique, celui-là — de Justin et Justinien, daté d'avril-septembre 527, donc après la mort de Jean Ier et de Théodoric, ne mentionne aucun autre édit antérieur de Justin et se réfère au contraire à la législation courante contre les ariens et les autres hérétiques, laquelle leur interdisait d'avoir des églises et de tenir des réunions, et limitait beaucoup de leurs droits civils. En vertu de ces antiques lois, l'empereur Justin pouvait confisquer des églises ariennes et les rendre au culte catholique. Bien qu'aucune loi n'imposât de force aux ariens de se convertir, on peut s'expliquer comment plusieurs parmi eux passèrent au Catholicisme pour fuir ces restrictions [5].

Il semble donc qu'il n'y eut entre 524 et 526 aucun édit nouveau contre les ariens, mais dans son zèle orthodoxe, qui contrastait avec les inclinations monophysites de son prédécesseur Anastase (491-518), Justin I appliqua sans doute plus strictement les lois en vigueur depuis plus d'un siècle contre les hérétiques. L'ambassade du Pape obtint certes un adoucissement dans l'application de ces lois. Mais comme l'édit de Justin et de Justinien [6], qui pro-

(1) ENSSLIN, *Theoderich*, p. 324.
(2) *Anon. Val.*, 29 (88), p. 20.
(3) « Hoc tibi ego non promitto me facturum, nec illi dicturus sum ».
(4) *Chronographie*, A. M. 6016, ed. DE BOOR, p. 169.
(5) J. B. PICOTTI, *I Goti in Occidente*, p. 314.
(6) *Code Justinien*, I, 5. 12-17.

clamait une dérogation en faveur des Goths fédérés, ne fut publié qu'après la mort du Pape et de Théodoric, on peut comprendre comment celui-ci, aigri et jaloux, soupçonna le Pape de connivence avec l'empereur byzantin, et s'imagina que l'ambassade, sur laquelle il fondait ses espérances, s'était soldée par un échec total. La vénération de Justin et des Byzantins pour le Pape Jean Ier ne rendait celui-ci que plus suspect aux yeux de Théodoric.

Le tragique retour. – Raconter le retour de Jean Ier à Ravenne, par Salonique (1), son arrestation, sa mort en prison (3), considérée comme un martyre (2), le transfert à Rome de son corps, déborderait le cadre de cet article, dont le but se limitait à étudier quelques aspects du premier et dramatique voyage d'un Pape à Constantinople, et à montrer combien sur les circonstances de cette ambassade, par suite de la pénurie des sources, les points d'ombre subsistent. Il n'était pas non plus dans notre propos d'analyser la politique antibyzantine des dernières années de Théodoric (4), et les raisons de l'arrestation et de l'exécution de Symmaque et Boèce.

Quels qu'en fussent les résultats immédiats, l'ambassade de Jean Ier pesa d'une façon décisive, à lointaine échéance, dans l'attitude de Byzance envers le royaume ostrogothique d'Italie. Encore plus que le procès de Symmaque et de Boèce, l'indigne traitement, supporté par le saint Pontife, détacha les catholiques du roi arien persécuteur, et prépara l'esprit du jeune Justinien, le tout puissant neveu de Justin I, à envisager, dès que les circonstances le permettraient, une croisade contre l'Arianisme des Vandales d'Afrique et des Ostrogoths d'Italie. D'une façon indirecte, le martyre de Saint Jean Ier prépara la « Reconquista », l'unité de l'Empire œcuménique, qui sera révée et réalisée, en partie, par Justinien.

PAUL GOUBERT S. J.

(1) Où mourut le sénateur ex-consul Importunus.

(2) Le 18 Mai 526.

(3) La fête de Saint Jean Ier Pape et Martyr est inscrite au Martyrologe Romain à la date du 27 Mai.

(4) Cette politique est remarquablement exposée par O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi* (Bologne 1941) pp. 91-4.

Legende und Wirklichkeit im Lebenswerk von Maxim Grek

In meiner Leipziger Dissertation « Maxim Grek in der Legende » (1) habe ich nach einem kurzen Lebensbild des bekannten Athosmönches und einer Skizzierung seiner historischen Bedeutung den posthumen Prozess einer langsamen Verheiligung dieser Persönlichkeit in den altgläubigen Kreisen Russlands darstellen können, der von den eigenen Aussagen sowie von Stimmen der Zeitgenossen ausgehend über hermeneutische Notizen zu den literarischen Werken, kürzeren und längeren auch in sich selbst verwandten Sagen im Laufe einer langen komplizierten Entwicklung dann schliesslich ohne eine ausdrückliche Anerkennung seitens der russisch-orthodoxen Kirche zu der Abfassung einer regelrechten Heiligenvita und einer Mirakelsammlung zur Zeit Peters des Grossen geführt hat, und überdies die hauptsächlichen Quellen dieser Vita genetisch aus dem tradierten speziellen Schrifttum herausschälen dürfen.

Später hat E. Denissoff in einem ersten Band seiner umfangreichen Darstellung über Maxim Grek (2), den er ganz überraschend mit der Gestalt eines bis dahin völlig unbekannten Michael Trivolis identifizieren konnte (3), sowie in zahlreichen weiteren Artikeln (4) die Wichtigkeit dieser vor meiner Zeit nur wenig beachte-

(1) Vgl. R. A. KLOSTERMANN, *Maxim Grek in der Legende*, Stuttgart 1934, fotomechanischer Nachdruck, ebda. 1957.

(2) Vgl. E. DENISSOFF, *Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*, Paris-Louvain 1943 (Université de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 3e série, 14e fascicule).

(3) Vgl. ebda. und R. A. KLOSTERMANN, *Theol. Literaturzeitung*, 1944, S. 116-118.

(4) Vgl. Literaturnachtrag in R. A. KLOSTERMANN, *Maxim Grek*, Nachdruck S. 228.

ten Sagen und Legenden im Rahmen der allgemeinen Forschung immer wieder betont, freilich dann auch manche Einzelheiten anders gesehen: ein Werk, dem bis in unsere Tage berechtigte Anerkennung, aber auch Kritik entgegengebracht worden ist (1). Nach Denissoff hat der Grieche G. Papamichael in einem ähnlich umfassenden Buch (2) mehr aus zweiter Hand geschöpft, während die allgemeinen Darstellungen, etwa A. M. Ammann in seinem Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte (3), I. Smolitsch in seiner Geschichte des russischen Mönchtums (4), wie schliesslich auch K. A. Bobolines (5), in die ganz besondere Problematik dieses Einzelfalles dagegen kaum näher einzugreifen brauchten. Wie dem auch sei, wird man aber gegenüber dem Rankenwerk der immer weiter um sich greifenden Legenden, die dann den historischen Untergrund, alle realen Tatsachen zu überwuchern drohen, noch recht vorsichtig sein müssen und letztendlich doch den Eindruck erhalten, dass nach Dokumenten dieser Art kaum mehr als die Mönchskutte von Maxim Grek übrig bleiben könne (6).

Mit einer derartigen sachlichen Einordnung der hagiographischen Zeugnisse, die übrigens ein anschauliches Paradigma für das unkontrollierbare Anwachsen von Akten eines nur partiell verehrten griechischen Volksheiligen auf slavischem Boden darstellen mögen und vielfach nur unter literarhistorischen Gesichtspunkten in ein logisch fundiertes und befriedigendes Schema einzubauen sind, wird man sich im grossen und ganzen — auch nach einer älteren Polemik zwischen so verdienten Forschern wie S. Belokurov und A. I. Sobolevskij und auch trotz gewisser Unstimmig-

(1) Vgl. A. I. Klibanov, *K izučeniju biografii i literaturnogo nasledija Maksima Greka* (*Vizantijskij Vremennik*, 14, 1958, S. 148-174) und S. M. Kaštanov, *Trudy I. Denisova o Maksime Greke i ego biografach* (Ebda. 14, 1958, S. 284-295).

(2) Vgl. G. Papamichael, *Μάξιμος ὁ Γραικός, ὁ πρῶτος φωτιστὴς τῶν Ρώσων*, Athen 1950 (1951).

(3) Vgl. A. M. Ammann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950, S. 177, 180, 182 f., 218.

(4) Vgl. I. Smolitsch, *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen, 988-1917*, Würzburg 1955, S. 153 ff., 539 ff. u. ö. (*Östliches Christentum*) Neue Folge Heft 10/11).

(5) Vgl. K. A. Bobolines, *Ἡ ἐκκλησία εἰς τὸν ἀγῶνα τῆς ἐλευθερίας*, Athen 1950 (1951), S. 29 f.

(6) Vgl. R. A. Klostermann, *Maxim Grek*, S. 228.

keiten in der Auffassung von E. Denissoff und mir, einverstanden erklären müssen, zumal das Auftauchen neuer einschlägiger Texte aus der Legendensammlung und eine Bearbeitung derselben kaum noch in den Bereich der Möglichkeiten einbezogen werden darf (1).

Ist man dagegen grundsätzlich an hagiographischen Einzelfragen interessiert, wird eine so merkwürdige Sammlung, wie sie die Vita und die Wundertaten in der bekannten Publikation von S. Belokurov (2) nun einmal ausmachen, unsere Aufmerksamkeit stets aufs neue hervorrufen und zu denken geben: Hinter der Fabelwelt der Vita stehen gewiss zunächst Reminiszenzen aus den Werken des Athosmönches, Sagen und Legenden früherer Zeitepochen, aber dann doch wohl auch eine breitere zeitgenössische eigenwillige Literatur, die bisweilen recht deutlich hervortritt, und einzelne nicht unwichtige Theologumena, die von der allgemeinen Linie abweichen, und ebenso geht es — vielleicht in noch höherem Grade — mit der Blütenlese der Mirakel: So mag es schon auffallen, dass ein bereits in der Vorstufe der frühen Sagenwelt tradiertes « Doppelstrafwunder » aus uns unerfindlichen Gründen nicht in die endgültige Fassung der Vita mit aufgenommen worden ist (3), obwohl ein Überangebot an solchem Material nicht gerade vorgelegen haben kann. So muss befremden, dass Maxim Grek in den Mirakeln gelegentlich mit dem Metropoliten Aleksej, häufiger mit einem Sergej und Nikon auftritt (4): Gestalten, deren innere Zusammenhänge mit unserem Glaubenshelden erst noch sorgfältig untersucht und klargestellt werden sollen. Man wird kaum erklären können, warum die literarische Form der Mirakelsammlung so wenig einheitlich zwischen wortkargen Notizen, behaglich ausgeführten Berichten und einer fast den Rahmen sprengenden aus-

(1) Mehr oder weniger ausführliche Auszüge aus den Werken Maxim Greks werden in Handschriftenverzeichnissen und in wissenschaftlicher Literatur als neuhinzukommendes Material zu buchen sein, vgl. z. B. *Trudy otdela drevnerusskoj literatury* 10, 1954, S. 495, 499; *Trudy* 11, 1955, S. 428, 432; *Trudy* 12, 1956, S. 508; *Trudy* 13, 1957, S. 543, 547. Darunter könnte das *Trudy* 12, S. 508 gemeldete « Slovo o Maksime Greke » als spätes Zeugnis der Legenden angesprochen werden. Neue Werke von Maxim Grek selbst — eine Lobrede auf Adam und eine Interpretation Platons — veröffentlichte zuletzt A. I. KLIBANOV, a. a. O., S. 168-174.

(2) Vgl.. S. BELOKUROV, *O biblioteke Moskovskich gosudarej v XVI stoletii*, Moskau 1898, p. LXXXIII-CXXV.

(3) Vgl. R. A. KLOSTERMANN, *Maxim Grek*, S. 220.

(4) Vgl. ebda. S. 221.

gesprochenen Novelle im Umfang von vierzehn Druckseiten wechseln muss [1], und demnach gewillt sein, verschiedene Hände am Werk zu erblicken. Man kann überhaupt kaum den inneren Bestand der Sammlung begreifen, in der nach den ersten dreizehn Wundern plötzlich Akten und Urkunden angeschlossen werden, die infolge ihres konfusen Tones und in ihrer wenig straffen, undisziplinierten Ausdrucksweise — nach an sich richtigen Einsätzen — keinen Anspruch auf innere Glaubwürdigkeit erheben dürfen, und in der nach solchen kunstlosen Fälschungen unbekümmert um die Zusammenhänge mit einer neuen Zählung der Mirakel von neuem begonnen wird [2]. Man wird bei so unfertiger Form wohl mit Recht eine Redaktion letzter Hand vermissen, die Ungeschicklichkeiten, innere Widersprüche oder dogmatische Bedenklichkeiten rechtzeitig aus dem Wege zu räumen hatte, aber womöglich gerade deshalb im vorliegenden Fall ein besonders interessantes Studienobjekt entdecken, in dem dieser nivellierende Ausgleich noch nicht stattgefunden hat: Vielleicht verdanken wir es nur diesem Umstand, dass in dem Corpus eine gut gemeinte Apologie stehen geblieben ist, die eine zeitweilige Unpopularität von Maxim Grek zu enthüllen scheint [3], und dass bei einem Bericht über die Auffindung der Gebeine noch Spuren erhalten geblieben sind, die sich auf einen früheren missglückten Kanonisationsversuch deuten liessen [4]. Man wird sich etwa fragen, ob unser Held letztendlich nur deshalb nicht kanonisiert werden konnte, weil er in einem anderen Vorgang zum Propheten der Altgläubigen erhoben wurde [5], und dergleichen mehr. Man wird aber auch bei der speziellen Art der Wundertaten, die sich gelegentlich wie Doubletten nahestehen können [6], einen gewissen Mangel an schöpferischer Phantasie festzustellen haben und schon deshalb ständig nach literarischen Vorbildern und Parallelen Umschau halten wollen, die die Gemeinplätze hagiographischer Stilisierungskunst am ehesten herauszuheben in der Lage wären.

Nachdem S. Belokurov zunächst einmal nachgewiesen hatte, dass die ersten sechs Maxim Grek zugeschriebenen Wunder gar

(1) Vgl. ebda. S. 220 f.
(2) Vgl. ebda. S. 221-224.
(3) Vgl. ebda. S. 223.
(4) Vgl. ebda. S. 223.
(5) Vgl. ebda. S. 190.
(6) Vgl. ebda. S. 220 f.

nicht selbständig aufgesetzt, sondern ohne weitere Veränderungen und Zusätze aus der Vita des in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts heilig gesprochenen Troica-abtes Dionysij Zobninovskij entnommen worden sind (1), lag der Gedanke nicht mehr fern, ähnliche Entlehnungen auch bei anderen Wundertaten von Maxim Grek voraussetzen zu wollen, und es können eigentlich nur noch Differenzen darüber bestehen, welche Wege bei einer näheren Überprüfung des hagiographischen Materials zunächst einzuschlagen wären. Bei der ungeheueren Auswahl des Stoffes, der hier einem einheimischen Hagiographen in mündlicher und schriftlicher Tradition faktisch zur Verfügung stand, und bei den wirklich geringfügigen Texten, die uns dagegen zur Einsicht vorliegen, werden exakte, vollgültige Nachweise von inneren Abhängigkeiten allerdings von vorn herein zu seltenen Ausnahmen gehören müssen. Um so eher dürfte es dann aber auch berechtigt erscheinen, auf Funde solcher Art aufmerksam zu machen, selbst wenn es sich dabei um einzelne, kleinere Beobachtungen handeln sollte. Dass auf diesem Gebiet noch manches zu tun bleibt, lässt sich an einem auffälligen Beispiel erläutern, dessen weitere historisch-psychologische Voraussetzungen und Hintergründe einer letztendlich unkontrollierbaren Traumwelt (2) hier nicht näher untersucht zu werden brauchen.

Als bedeutendstes Wunder, aus dem sich hohe Ansprüche für Maxim Grek ableiten, muss zweifellos eine Errettung des Zaren Feodor Ivanovič (1584-1598) aus unmittelbarer Todesgefahr gelegentlich seines Feldzuges nach Litauen (3) gelten, ein Bericht, den unser Hagiograph als zweites Wunder in der neu angesetzten Mirakelsammlung unterbringt und nicht ganz genau auf das Jahr 7101 (1593) datiert (4): Die belagerten Feinde richten ihre Kanonen auf das Zelt des Zaren, der angestrengt von den Strapazen des kriegerischen Unternehmens und nichts Böses ahnend sich dort friedlich dem Schlummer hingibt. Im Traum erscheint ihm Maxim Grek, rettet ihn durch seine rechtzeitige Warnung und hinterlässt

(1) Vgl. S. BELOKUROV, a. a. O., S. 219.

(2) Vgl. z. B. I. JEŽOWER, *Das Buch der Träume*, Berlin 1928.

(3) Vgl. etwa N. M. KARAMZIN, *Istorija gosudarstva Rossijskago*, izdanie šestoe, 10, Petersburg 1852, S. 102 und *Primečanija* 10-12, Petersburg 1853, S. 56 f.

(4) Vgl. BELOKUROV a. a. O., p. CI-CIII.

einen dankbaren Zaren, der den Glaubenshelden besonders zu ehren bereit ist und auch das Kloster reich begabt: Eine Wundertat, wie sie dem inneren Wesen des oft geschilderten Zaren — eines Fasters und hesychastischen Einsiedlers (1) — wohl entsprochen haben mag, aber dann doch eine Tat, die man in dieser Sphäre und auf einem derartigen Wirkungsfeld einem nur partiell anerkannten Glaubenshelden wie Maxim Grek, der zudem mit dem russischen Herrscherhaus noch nicht einmal auf gutem Fusse gestanden hatte, nicht so ohne weiteres zutrauen möchte. Und dieser Instinkt trügt dann auch keineswegs:

Es handelt sich hier nämlich um ein wundersames Geschehen, das in allen Einzelheiten ebenso einem um 1583 verstorbenen, an der Grenze von Norwegen und Finnland, auf der Halbinsel Kola tätigen Heiligen Trifon (Mitrofan) (2) und an dieser Stelle mit erheblich höherem Recht zugesprochen wird: Hier wie dort ist der Ablauf der Ereignisse absolut gleich oder doch fast identisch. In beiden Fällen handelt es sich um dasselbe Motiv einer wunderbaren Errettung des russischen Zaren Feodor Ivanovič, die während des gleichen Feldzuges, unter denselben Umständen und mit dem gleichen Erfolg, unter identischen Konsequenzen vor sich geht. Das Ereignis selbst wird — soweit wir das beurteilen können — in der Lebensbeschreibung Trifons richtig um 1590, in der Mirakelsammlung von Maxim Grek fälschlich auf das Jahr 1593 angesetzt, aber sonst verläuft alles parallel: Identisch werden die Versuche der Gegner geschildert, durch Beschuss des Zarenzeltes die unerwünschte Belagerung glückhaft zu beenden, in gleicher Weise der schlummernde Zar wegen seiner auch sonst bekannten Mildtätigkeit durch eine Traumerscheinung — hier Trifon, dort Maxim Grek — aus höchster Gefahr gerettet. In beiden Fällen figurieren dieselben Wechselgespräche, wird das Zelt unmittelbar nach Verlassen der hohen Person durch einen Volltreffer zerstört, fallen dann auch mildtätige Gaben für das jeweils dahinter stehende Kloster ab. Dass es sich an dieser Stelle aber nicht nur

(1) Vgl. z. B. N. M. KARAMZIN a. a. O. 10, S. 6 f., S. F. PLATONOV, *Učebnik russkoj istorii*, 8. izd., Petrograd 1916, S. 172 ff., Ders., *Geschichte Russlands*, hrsg. v. F. BRAUN, Leipzig 1927, S. 165 ff., E. ŠMURLO, *Istorija Rossii*, München 1922, S. 160, M. V. TOLSTOJ, *Razskazy iz istorii russkoj cerkvi*, 6. izd. Moskau 1899, S. 375-387 und andere mehr.

(2) Vgl. E. GOLUBINSKIJ, *Istorija kanonizacii svjatych v russkoj cerkvi*, Moskau 1903, S. 156; *Enc. slovar'* 66, 1901, S. 848.

um eine doppelte Ausführung eines und desselben Ereignisses handelt, sondern vielmehr auch um eine wirkliche literarische Entlehnung gehen muss, kann nur eine Gegenüberstellung der fraglichen Texte erweisen, wobei die etwas populäre und wahrscheinlich verkürzte Fassung der Vita des Trifon [1] vermutlich noch nicht einmal alle gemeinsamen Züge herauszustellen in der Lage ist:

(P. Vinogradskij, Žizn'-svjatych (dekabr'), Moskau 1876, S. 61)	(N. F. Korol'kov a.a. O. S. 17f.)	(S. Belokurov a. a. O. p. CI.)
Во время войны с ливонцами, бывшей уже по смерти Трифона, немцы рано утром направили из города свои пушки на царский шатерь, в котором спал царь Феодор Иоаннович. Ему явился инок благолепный и сказал: встань, государь, и выйди из шатра, иначе будешь убит. Кто ты такой? спросил его царь. Старец отвечал: Я тот Трифон, которому ты подал одежду, чтобы твоя милостыня предварила другия, Господь Бог мой послал меня к тебе. Пробудившись от сна, Феодор Иоаннович едва успел выдти из шатра как ядро пущенное из города ударило в кровать его. Это вероятно было под Нарвою в 1590 году [2]. А царь Феодор... послал дары в обитель его.	Осажденные немцы на рассвете направили пушки свои на царский шатер, когда царь еще спал. И вот является ему во сне благолепный старец в иноческой одежде и говорит: встань, государь, выйди из шатра, иначе будешь убит. Кто ты такой? — Я тот Трифон, которому ты подал свою одежду, чтобы твоя милостыня предварила другия. Господь Бог мой послал меня к тебе. Царь проснулся и едва успел выйти из шатра, как ядро из города ударило прямо в постель царскую. Благочестивый государь был глубоко тронут милостию Божией и послал в обитель... оказал много милостей обители его.	Всезлобивыи же и лукавии немцы в нощи хитрым своим коварством на обоз и на самый царский шатер нацелиша пушки. Царю же росправ воинских по трудех опочивающу в шатре своем, явися ему во сне инок благообразен и красен лицем, глаголя царю: востани, изыди из шатра своего, да не напрасно убиен будеши. Царю же вопрошающу: ты кто еси? Святы же отвеща; аз есмь Максим Грек, ему же в милостиню даде одежду свою; с таковым намерением милостыня твоя да ускорит прежде всех. Того ради Господь Бог мой, завещавый спасение царем, глаголю ти: ускори, востани от ложа, изыди из шатра немедленно. Царь же убуждься и вскоре от ложа востав, из шатра изыде.

[1] Vgl. N. F. Korolkov, *Skazanie o prepodobnom Trifone pečengskom čudotvorce, prosvetitele loparej i ob osnovannoj im obiteli*, 5. izd., Petersburg 1910, S. 17 f. und mit kleineren Abweichungen auch: P. Vinogradskij, *Žizn' svjatych* (dekabr'), Moskau 1876, S. 61.

[2] Diese Bemerkung scheint von sich aus darauf hinzuweisen, dass

Немцы же из нацеленных пушек нача по обозом и по шатром царским крепко стреляти, и едино ядро улучи в царский шатер и в ложе, на ней же почиваше царь. И о таковым чудном сонном видении великий государь царь благодарствуя Бога ... и во обитель посланне многое потребная манастырю милостыню... [1].

Hier kann ein ernster Zweifel gar nicht mehr aufkommen: Der Bericht von der wundersamen Errettung des Zaren Feodor Ivanovič ist in Inhalt und Form ein genaues Seitenstück zu dem genannten Wunder des ehrwürdigen Trifon und wird aus allgemeinen Erwägungen heraus, nach der Analogie der Erfahrung, nach Priorität und Anciennität, aber schliesslich auch in Rücksicht auf die dortige genauere Datierung des Ereignisses in letzter Instanz diesem Trifon, keineswegs aber Maxim Grek zuzuschreiben sein [2].

Eine andere Frage ist es dann, ob man die Betrachtungen hier abschliessen kann oder noch vielmehr über die Figur dieses vielleicht nicht einmal besonders originellen Trifon weiter vorzustossen hat: Gibt es doch einen anderen zeitgenössischen Trifon von Vjatka [3], der nicht nur ebenso Gläubigen im Traum erscheint, sondern sich in gleicher Art der auffälligen Vorliebe des Zaren Feodor Ivanovič erfreuen konnte. Einzelne kaum zufällige Textgleichheiten [4] und Analogien in der Vita der gleichnamigen Heiligen lassen darauf schliessen, dass hier eine gegenseitige Beeinflussung zwischen den Namensvettern vorgelegen hat.

---

es für die örtliche und zeitliche Einordnung der vorliegenden Wundertat ganz verschiedene Traditionen gegeben hat.

(1) Belokurovs Text gibt offensichtlich eine Reihe Schreibfehler mit diplomatischer Treue wieder.

(2) Vgl. auch die Bemerkungen von E. Golubinskij a. a. O., S. 156.

(3) Vgl. E. Golubinskij a. a. O., S. 158 und *Žitie prepodobnago otca našego Trifona, Vjatskago čudotvorca*, Kazan' 1868.

(4) Vgl. z. B. *Žitie... Trifona, Vjatskago čudotvorca*, S. 80, N. F. Korolkov, a. a. O., S. 17f. und S. Belokurov, a. a. O., p. xciii.

In jedem Fall verringert sich aber der ursprüngliche Bestand der etwa fünfunddreissig Wundertaten Maxim Greks um ein weiteres eindrucksvolles Mirakel und legt recht nachdrücklich dar, dass sich unser Hagiograph bei der Auswahl und der Bearbeitung seines Stoffes in keiner Weise an ein eigens aufgestelltes Programm gehalten hat. Obgleich er noch kurz zuvor in sinnvoller Parallelität umschrieben hatte (1): «Gott will doch nicht mit lügnerischen Worten gepriesen werden und für die Heiligen ist es nicht genehm, in ausgedachten Wundern glorifiziert zu werden», hat er nunmehr nachweislich in mindestens sieben Fällen gegen solches Gebot selbst verstossen! Aber vielleicht ist es ihm um eine so ideale Zielsetzung gar nicht zu tun gewesen, sondern sollte dieses an prinzipieller Stelle auffällig angebrachte Motto lediglich dazu dienen, die eigene unselbständige Arbeitsweise unverdächtig erscheinen zu lassen und wird man in Zukunft noch weitere Abstriche bei dieser merkwürdigen hagiographischen Sammlung zu machen haben (2).

Besitzt man auf diese Weise — leider noch viel zu sporadisch und zufällig — die Möglichkeit, das hagiographische Material, das sich um Maxim Grek nachträglich kristallisiert hat, auf Entlehnungen von fremder Seite zurückzuführen, so wird man sich andererseits und umgekehrt unter dem unmittelbaren Eindruck dieses Geschehens einmal fragen müssen, wieweit das historische Lebensbild, das wir von diesem Athosmönch in einer Flut sich ständig erneuernden wissenschaftlichen und populären Schrifttums im Laufe der Zeiten, aber doch mit fast ewig gleichbleibenden Akzenten gewonnen haben, nicht ebenso noch zu weiten Teilen von einer « Legende », von einem festen traditionsgebundenen inneren Wunschbild abhängig geblieben ist, wie es die doch an reale politische und kirchenpolitische Zielsetzung verankerten Blickpunkte meist anonym schaffender Anhänger und Parteigänger bewusst und unbewusst uns nahegelegt haben: Eine Frage, der gegenüber sich auch A. I. Klibanov und S. M. Kaštanov aufgeschlossen zeigen. Hält

(1) Vgl. R. A. Klostermann, *Maxim Grek*, S. 222, Anm. 282.

(2) Ein eigentliches Arbeitsprogramm für die Untersuchung der weiteren Mirakel lässt sich hier wie sonst überhaupt aus erfindlichen Gründen natürlich nicht geben. Doch wird man bemerken dürfen, dass die Sammlung ein Material verwendet, das einerseits in dem näheren Umkreis von Maxim Grek und seiner Zeit gelegen hat und andererseits nicht unbedingt an die grossen bekannten Gestalten der russischen Hagiographie gebunden ist.

denn das von der Parteien Hass und Gunst geschaffene Bild, das in Maxim Grek der Reihe nach einen Vaterlandsverräter, einen missliebigen Ausländer, einen unbequemen Fürsprecher der griechischen Mutterkirche, einen zähen kirchenpolitischen Gegner und Freund, den ersten wirklichen Gelehrten in Russland, eine den berühmten Gestalten der Renaissance gleichzusetzende Persönlichkeit, einen gewiegten Kenner der Kirchenväter, einen bedeutenden Theologen und einen hervorragenden Ahnen, ja einen Märtyrer der altgläubigen Bewegung widerspiegeln konnte, in unseren Tagen wirklich fundierter Kritik noch stand? Werden nicht durch fleissige Zitate aus Maxim Greks eigenen Werken, aus spärlichen Trümmern einer zeitgenössischen Literatur verschiedenen Charakters, durch eine Berufung auf fremde Autoritäten sowie mit einer Flucht in damit in Zusammenhang stehende Probleme allgemeiner Art immer wieder die wesentlichen Lücken verdeckt, die eine auf schwachen Füssen stehende äussere und innere Biographie hauptsächlich während der auf dem Athos und im Moskauer Reich zugebrachten Lebensabschnitte nach den Gegebenheiten aufweisen muss? (1) Hat man nicht bei aller Gerechtigkeit, die man Maxim Greks Lebenswerk und seiner Bedeutung im russischen Geistesleben widerfahren liess, den Menschen selbst mehr oder weniger ausser Acht gelassen? Über vordringlicher allgemeiner Problematik das Spezialinteresse an dem griechischen Mönche, seinem Charakter und seiner inneren Entwicklung systematisch abgelenkt und bereits völlig verloren?

Geht man einmal wirklich auf Maxim Greks Persönlichkeit näher ein und sozusagen von ihm selber aus — und anders wird sich wohl kein fundiertes Lebensbild mehr ergeben können —, so wird man ganz generell doch wohl in Rechnung zu stellen haben, dass unser Held im realen wie im übertragenen Sinne einer anderen Welt zugehörig in langen Mönchsjahren zu einer weltabgewandten, im Grunde nur in der eigenen religiösen Haltung basierenden Lebensauffassung gelangt sein dürfte, die von ganz bestimmten Denkformen und grundsätzlichen Vorstellungen abhängig längst den allgemein üblichen Boden einer von Tageszielen und selbstsüchtigen Eigenzwecken geleiteten Einstellung verlassen hat, um — ähnlich wie es die Ordensbrüder aus seiner

(1) Vgl. z. B. N.K. Gudzij, *Istorija drevnej russkoj literatury*, 5. izdanie, Moskau 1953, S. 301-303.

geistigen Heimat des Athos zu jeder Zeit gepflogen haben — die Realitäten des irdischen Geschehens in einem eigenartigen Licht zu sehen und lieber in der schöneren Welt der Legende zu leben (1): Freilich nicht in der Art, dass er in müder Gleichgültigkeit alles Verständnis für die Realitaten des Lebens verloren hätte — dem würde in erster Linie schon der Ertrag seiner Werke widersprechen, aber doch so, dass er hinter dem Ablauf seines persönlichen Geschickes, hinter den allgemeinen Tendenzen einer religiös in Konfessionen, Sekten und Parteien zerrissenen Welt, in dem Schicksal ganzer Völker symbolhaften, mit theologischen Argumenten durchsetzten Ausdruck gesucht und gefunden hat, in dem ein Eintreten für als wichtig erkannte Dinge des Lebens, für den reinen Gehalt einer orthodoxen Kirchenlehre sicher noch immer Platz hatte, alles davon abgelöste persönliche Fühlen und Wollen, Denken und Trachten dagegen mit Fug und Recht zurücktreten oder gar unterdrückt werden konnte. Eine Auffassung, nach der gewiss noch gelegentliche Ausbrüche innerer Verzweifelung und automatisch anfallende Selbstzeugnisse keineswegs ausgeschlossen waren, in der aber sonst Schweigen und Dulden nach bester Athostradition geübt werden sollte, und eine Persönlichkeit, die bereits nach ihrer Anlage starke Konflikte mit der Umgebung im Moskauer Reich auslösen musste.

Es mag aus diesem Gesichtswinkel verständlich erscheinen, dass Maxim Grek gerade deshalb, und nicht etwa, weil er religiöse « Jugendsünden », eine zeitweilige Aufnahme in den Dominikanerorden von San Marco, zu verdecken hätte (2) — nur so spärliche Notizen aus allen Perioden seines Lebens mitteilt und diese noch zudem lediglich in engem Zusammenhang mit erbaulichem Stoff zu erkennen gibt: Von einem wirklichen allseitig befriedigenden Selbstporträt, das doch an sich auch ohne eigene Intentionen aus den zahlreichen literarischen Werken hervorleuchten könnte, dürfte keine Rede sein, und die wenigen Dinge, die man etwa psychologisch aus seiner nationalen Herkunft, seinem bisherigen Lebensweg, aus einer Turkophobie, aus seiner Berufung zum Athosmönch oder als Korrektor gottesdienstlicher Bücher erschliessen kann, werden dem Bilde nicht mehr Farbe verleihen als einer Ikone, bei der

(1) Vgl. R. A. KLOSTERMANN, *Probleme der Ostkirche*, Göteborg 1955, S. 64 ff.

(2) Im Anschluss an E. DENISSOFF, a. a. O., S. 227 ff.

das äussere Format, die Malart und die hauptsächlichen Attribute von vornherein bekannt sind. Maxim Grek wird eben schliesslich selbst den ersten Anlass zu einem legendären Lebensbild durch fehlende, in der Schwebe gehaltene, ungenaue, missverständliche oder nur in ganz speziellem Sinne aufzufassende Selbstaussagen geboten haben: alles in allem Umstände, die in erster Linie dazu angetan sind, eine fest umrissene, befriedigende, moderne biographische Darstellung sowie eine unangreifbare Einstufung seiner theologischen Leistung, trotz aller hier vorliegenden Vorarbeiten von den verschiedensten Seiten, weithin zu erschweren und hinauszuzögern, wie es sich an dem bisher noch immer ausstehenden zweiten Band aus der Feder von E. Denissoff und einer bis jetzt noch ausgebliebenen Behandlung der rein theologischen Belange ohne weiteres illustrieren liesse (1). Ja, es können berechtigte Zweifel auftauchen, ob unter diesen Verhältnissen eine Biographie im eigentlichen Sinne heute überhaupt noch möglich sein wird!

Unter dieser Beleuchtung wird man dann auch eine Anzahl rein biographischer Angaben über die Herkunft, den Geburtsort, das vermutliche Geburtsjahr oder den Namen und Berufsstand der Eltern von Maxim Grek, aber auch gewisse Einzelheiten seines Studienganges in Italien sowie seiner späteren Existenz auf dem Athos und in Russland, die früher so gern und unbedenklich mit in das Lebensbild einbezogen worden sind (2), vielleicht noch weiter erschüttern müssen oder überhaupt zu streichen haben, sofern dieselben lediglich auf Maxim angeblich nahestehende Kreise zurückgehen sollten (3). Denn Aussagen diesen Schlages werden womöglich schon auf einer nachträglichen Konstruktion beruhen: Die Legendenbildung, die bereits zu Lebzeiten Maxims eingesetzt hatte und an der Romantik des Geschehens wie an der anziehenden Gestalt des fremdartigen Athosmönches reichlich Nahrung fand, brauchte an sich nicht einmal vor unverdächtig erscheinenden, autoritativ

(1) Es steht zu erwarten, dass B. Schultze diese in der Forschung schmerzlich vermisste Arbeit in absehbarer Zeit nachholen wird.

(2) Man vergleiche etwa dazu die Ausführungen von M. V. Tolstoj, *Razskazy*, S. 309 ff., S. Belokurov, a. a. O., S. 221 oder die Grundeinstellung von V. S. Ikonnikov, der hier alle erreichbaren Daten meist kritiklos für seine Biographie übernimmt.

(3) Die Möglichkeit einer kritischen Einstellung lässt sich auch aus A. I. Klibanov, a. a. O., S. 149 und S. M. Kaštanov, a. a. O., S. 287 ff. herauslesen.

klingenden Zeugnissen jüngerer Mitarbeiter oder zufälliger Bekannten stehen geblieben sein, sie kann die Reihe solcher eindrucksvollen Zeugen mit ihren leicht einschlagenden Elementen bereits durchbrochen haben, wie sich das schon aus dem gegebenen Verhältnis zwischen Lehrer, Schüler und Freund ohne weiteres ableiten liesse. Ja, die Legende konnte selbst ohne sichtbare Anhaltspunkte und Anregungen von aussen her aus dem Nichts mit lebendig wirkender Einbildungskräft und nach einem willig sich darbietenden alten Schema ein Gebäude errichten, wie es die innere Notwendigkeit gerade vorzuschreiben schien: Dafür gibt es in der hagiographischen und historiographischen Literatur der griechisch-slavischen Welt eine Unzahl nahestehender Parallelen (1) und zudem genügend Ansatzpunkte im vorliegenden Fall.

Dass die oben geäusserten grundsätzlichen Erwägungen nicht völlig aus der Luft gegriffen sind, wird man nach meiner Meinung wenigstens an einem auffälligen Beispiel aus der Praxis erläutern können: Maxim Grek berichtet von der Zeit, die er auf dem Athos im Kloster Vatopedi etwa zwischen 1505 (1508?) und 1515 zugebracht hat, nur in einigen versteckten Anspielungen, nach denen er vom Heiligen Berg aus « zehn Jahre Almosen sammelte und den orthodoxen Glauben ohne Gefahr selbst vor Machthabern verkündete » (2). Auf Grund solcher verstreuten Notizen, die wohl keinem Forcher entgangen sind, hat man eine weitgehende missionarische Tätigkeit Maxim Greks voraussetzen zu müssen geglaubt. Daran hatte sich bereits nach älterem Muster in grossen Zügen V. S. Ikonnikov gehalten (3). Mir selbst war die Äusserung in dieser charakteristischen Form gleichfalls aufgefallen und ich suchte die ganz spezielle Färbung der Worte aus Maxims späterem Geschick, seinem Prozess und seiner Verurteilung, aus den langen Jahren einer drückenden Gefangenschaft im Moskauer Reich psychologisch verständlich zu machen (4). Dagegen hat dann E. Denissoff in

(1) Man vergleiche etwa, wie schwer der äussere und innere Lebensrahmen eines anderen Athosmönches, des ukrainischen Polemikers Ivan Višenskij (1550?-1621?) zu ziehen ist, vgl. Ivan VIŠENSKIJ, *Sočinenija*, hrsg. v. I. P. EREMIN, Moskau-Leningrad 1955, S. 223 ff.

(2) Vgl. *Sočinenija prepodobnago Maksima Greka* (Kazan' 1859 f.) 1, S. 239; 2, S. 365, 377.

(3) Vgl. V. S. IKONNIKOV, *Maksim Grek i ego vremja*, Kiev 1915, S. 140-155.

(4) Vgl. R. A. KLOSTERMANN, *Maxim Grek*, S. 173 und Anm. 19.

seinem Buch von breiten Missionsfeldern auf den griechischen Inseln, in der Walachei bis tief nach Ägypten gesprochen ([1]), um dann allerdings nach einer späteren Gemeinschaftsarbeit mit A. Oleroff ([2]) und nach persönlichen Mitteilungen das zuletzt genannte Gebiet nicht mehr einbeziehen zu wollen. G. Papamichael bringt in seinem Buch ebenso die fraglichen Textstellen, versucht die eigenartige Formulierung — vielleicht etwas zu voreilig — aus der damals durch den Druck der türkischen Oberherrschaft schwer belasteten allgemeinen Lage in Griechenland zu erklären, rechnet aber wie Denissoff mit einer Missionstätigkeit in Mazedonien und auf den griechischen Inseln — freilich ohne Einschluss Ägyptens ([3]), wie das auf Grund äusserer und innerer Gegebenheiten, bei den üblichen Wanderwegen der Athosmönche auch ganz natürlich sein konnte.

Diese verschiedentlich in den Werken Maxim Greks auftauchenden Anspielungen, die gemeinhin für eine angebliche Missionstätigkeit des Mönches vom Athos aus in Anspruch genommen werden ([4]), brauchen aber — unbeschadet einer endgültigen Entscheidung über diese Dinge — letztendlich doch keinen einwandfreien Beleg für einen systematischen, ununterbrochenen Einsatz auf diesem Spezialgebiet der christlichen Nächstenliebe darzustellen, der über allen Verdacht erhaben wäre: Die angezogenen Worte können aus dem Rahmen gelöst und im engeren Sinn auf den aufgabenreichen, gewiss aufreibenden, sich aber dann unter ganz normalen Lebensverhältnissen abspielenden Dienst im Kloster auf dem Athos gedeutet werden, der jedenfalls im Ideal als freie Republik vor allen Zugriffen von fremder Seite gesichert erschien, seine festumgrenzten Vorrechte besass und exemtes Gebiet bildete, und würden in diesem Fall gerade im scharfen Kontrast zu der späteren Lage des Mönches in Russland die relative Gefahrlosigkeit einer derartigen Existenz auf dem Athos mit vorgeschriebenem Aufgabenkreis zu betonen haben und somit einen weiteren

([1]) Vgl. E. Denissoff, a. a. O., S. 321 ff., 329.

([2]) Vgl. *Scriptorium* 2 (1948), S. 253-256.

([3]) Vgl. G. Papamichael, a. a. O., S. 36 f.

([4]) Zurückhaltender, aber stark die russischen Gesichtspunkte betonend: *Bol'šaja sovetskaja enciklopedija*, 2. izdanie, 26 (1954), S. 122 und die bereits mehrfach zitierten Arbeiten von A. I. Klibanov und S. M. Kaštanov.

variierenden Beitrag zum Thema des geplagten Klosterbruders von Theodoros Prodromos (Ptochoprodromos) aus dem 12. Jahrhundert darstellen (1). Die fraglichen Worte können aber ferner auch rein formelhaft und ganz allgemein lediglich für die Umschreibung alter Mönchsideale, für eine stolze Bewährung im Glauben in Anspruch zu nehmen sein und in Anlehnung an ältere Zeugnisse aus der weit verzweigten geistlichen Literatur gewählt worden sein. Schliesst man eine derartige Möglichkeit nicht grundsätzlich von vornherein aus, so bietet sich hier eine überraschende Gedankenkonstruktion an, die vom ersten Augenblick an bestechend wirkt und manches für sich sprechen lassen kann:

In einer um das Jahr 1231 zu datierenden, um den Gedenktag des 19. Mai kreisenden anonymen griechischen Erzählung über den Feuertod von dreizehn griechischen Märtyrern auf der Insel Cypern (2), einer Insel, die als Blütestätte ganz eigenartig gefärbter hagiographischen Darstellungskunst auch sonst bekannt ist, haben wir eine äusserst dramatische, aber auch sehr nachdenkliche hagiographische Studie vor uns, die ihre Verbindungslinien mit dem Athos (denn *Καλὸν Ὄρος* wird nichts anderes als eine weitere Umschreibung von *Ἅγιον Ὄρος* sein (3)) schon nach den ersten Zeilen verrät. In dieser auf gewisse Quellen (*πιστὰς τὰς ἀκοάς*) zurückgehenden Erzählung sprechen die einzelnen nach Cypern verpflanzten, beziehungsweise später mit dazu gekommenen orthodoxen Glaubenshelden, von « Andersgläubigen » (Lateinern) ins Gefängnis geworfen und einem gemeinsamen, eigentlich sogar doppelten Martyrium in vorbildlicher Einigkeit entgegensehend, sich

(1) Vgl. G. SOYTER, *Byzantinische Dichtung*, Athen 1938 S. 57-61 (*Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philolcgie* 28).

(2) Vgl. *Διήγησις τῶν τριῶν καὶ δέκα ὁσίων πατέρων τῶν διὰ πυρὸς τελειωθέντων παρὰ τῶν Λατίνων ἐν τῇ νήσῳ Κύπρῳ κτλ.* (K. N. SATHAS, *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη* 2, Venedig 1873, S. 20-39); J. HACKETT, *A History of the Orthodox Church of Cyprus*, London 1901, S. 93-96; *Anal. Boll.* 22, S. 213 und 26, S. 256 f. Die allgemeine Darstellung des Archimandriten KYPRIANOS, *Ἱστορία χρονολογικὴ τῆς νήσου Κύπρου*, Venedig 1788, S. 165 ff. dürfte längst überholt sein, dagegen hat neuerdings D. ALASTOS, *Cyprus in History. A Survey of 5000 years*, London 1955 nach grundlegenden Erörterungen S. 163 ff. auch auf diese Heiligengeschichte (S. 181f.) Bezug genommen.

(3) Vgl. dazu auch Ausdrücke wie: *καλόγηρος, καλογηρικός, καλογηρεύω, καλογερεύω* usw.

selbst zum Trost eine Reihe markiger Gedenksprüche aus. Es mag dabei auffallen, dass bei sonst peinlich genau durchgeführter Differenzierung der einzelnen Märtyrer hierbei den Vätern Jeremias und Gerasimos versehentlich oder gar mit ausdrücklicher Absicht identische, an die Sprache alttestamentlicher Psalmen gemahnende Worte in den Mund gelegt werden (1). Es muss aber in unserem Zusammenhang noch mehr Wunder nehmen, dass in dieser Gruppe und in derselben Situation an achter Stelle ebenfalls ein Maxim vorgeführt wird, der in der ernsten Stunde — vielleicht auch nach alter Wendung — feierlich ausgesprochen haben soll (2): *Καὶ ἐλάλουν ἐν τοῖς μαρτυρίοις σου ἐναντίον βασιλέων καὶ τυράννων καὶ οὐκ ᾐσχυνόμην.*

Mag das nun reiner Zufall sein oder nicht, die Parallelen sind jedenfalls kaum von der Hand zu weisen: In beiden Fällen taucht in einem Zwischenraum von fast dreihundert Jahren ein Athosmönch mit Namen Maxim auf — denn der Märtyrer Maxim auf Cypern wird in der gleichen Erzählung eigens als *Μακάριος ἀπὸ τοῦ καλοῦ Ὄρους* bezeichnet (3) —, der im Gefängnis oder doch in bedrängter Lage, jedenfalls auch auf ursprünglich fremdem, Boden und in ständiger Rücksicht auf eine anders geartete kirchliche Gemeinschaft, als Rückblick auf das verflossene Leben, einen inhaltsgleichen Ausspruch tut, der noch verwandter wird, wenn man die Begriffe von Almosen (*ἐντολή*) und Martyrium (*μαρτύριον*) in ihrer gemeinsamen Bedeutung als Auftrag, Mandat oder Mission, als Gebot schlechthin verstehen will. Bei dieser Lage der Dinge dürfte es dann auch nicht ganz abwegig erscheinen, wenn Maxim Grek, der als Athosmönch die frühere, sicherlich beliebte Erzählung der an gleicher Stelle beheimateten dreizehn Märtyrer auf Cypern vom Jahre 1231 gekannt haben wird (4) und selber hagiographische Beiträge verfasst hat (5), sich in einer Art selbstgewählter Patenschaft seinen glorreichen Vorgänger und Namensvetter zum inneren

(1) Vgl. K. N. SATHAS, a. a. O. 2, S. 31 f.

(2) Vgl. ebda. S. 32.

(3) Vgl. ebda. S. 35.

(4) Über eine um 1200 geschriebene Handschrift des auch von Maxim Grek bewohnten Klosters Vatopedi, die ein Kartenbild von Cypern enthält, vgl. E. OBERHUMMER, *Die Insel Cypern* 1, München 1903, S. 401.

(5) Vgl. z. B. E. GOLUBINSKIJ, *Istorija russkoj cerkvi* 2,1, Moskau 1917, S. 257.

Vorbild genommen hätte und mit einer Verknüpfung der Dinge, bei einer späteren gleichartigen Situation mit den klassischen Worten seines Glaubenshelden — die für ihn etwa die Kraft eines Konfirmationsspruches ausstrahlen konnten — die eigene bitter empfundene Lage sinnvoll umschrieben hätte:

Ein psychologisch durchaus denkbares Verfahren, das dann allerdings auch die Fragwürdigkeit des angezogenen speziellen Selbstzeugnisses von Maxim Grek stark unterstreichen würde; aber gleichzeitig damit doch wohl ein erstmalig nachweisbarer Fall, in dem die schöne Welt der Legende, in der die Mönche ganz aufzugehen pflegen, eine ursprünglich wertvoll erscheinende, rein persönlich anmutende und zunächst über jeden Verdacht erhabene Aussage Maxim Greks zu erschüttern oder gar zu entwerten vermag (1); ein lehrreiches Beispiel, wie an sich glaubwürdigen Worten durch eine Interpretation als Gemeinschaftszeugnis überraschend der Boden entzogen werden kann: Und wieviel ähnlich gelagerte Fälle wird man noch nach einer genaueren Durchsicht der literarischen Werke unseres Maxim mit ein wenig Glück diesem Exempel zur Seite zu stellen haben? Schon eine bisher noch von keiner Seite unternommene Überprüfung der in der dreibändigen Kazaner Ausgabe anfallenden Zitate aus der Bibel und der Anspielungen auf die Heilige Schrift, aber auch der Literatur der Kirchenväter dürfte manches Material zu dieser Frage mühelos zur Verfügung stellen und auf dem Gebiet der eigentlichen Bibelexegese werden zweifellos zunächst selbständig klingende Worte auf die Weisheit von Kirchenvätern und byzantinischen Theologen zurückzuführen sein (2).

(1) Es soll nicht bestritten werden, dass eine Missionstätigkeit Maxim Greks vom Athos aus auch dann noch nicht restlos widerlegt scheint, wenn dieses vornehme Selbstzeugnis erster Hand völlig ausfallen sollte. Aber dann müsste man doch eine häufigere Bezugnahme auf eine derartige Aufgabe, gewisse Reminiszenzen und vor allen Dingen den Niederschlag praktischer Erfahrungen nach Art des auch sonst so gern von ihm verwendeten erbaulichen Stoffes in den Werken zu erwarten haben.

(2) Bei den verschiedenen Proben einer Bibelexegese, die einzelne Psalmstellen, Worte des Johannesevangeliums, aber auch Jesajastellen und Redewendungen Gregors des Theologen behandeln, wird man — obgleich auch hier eine eigentliche Spezialforschung noch nicht eingesetzt hat — analog einer « Auslegung der römischen Kirche über das Vaterunser », die auf lateinische Fassung zurückgehen wird, weitgehendste Übereinstimmungen mit kirchenväterlicher und byzantinischer Theologie zu erwarten haben, vgl. auch E. GOLUBINSKIJ, *Istorija russkoj cerkvi* 2,1, Moskau 1917, S. 255 f.

Aber selbst wenn man auch bei der vorgelegten Äusserung von Maxim Grek und des dazu gesetzten Seitenstückes eines anderen Maxim von Cypern wider Erwarten mit einer merkwürdigen Duplizität der Fälle zu rechnen haben sollte, so wird man hinfort in derartigen Zeugnissen nur noch ganz typische Redewendungen erkennen dürfen und wird infolge dessen künftig gut daran tun, sich nicht mehr bedenkenlos auf dieselben zu berufen. Aufs Ganze gesehen ergibt sich damit eine recht eigentümliche Situation: Man wird bei jeder Beschäftigung mit Maxim Grek und seinen Werken einerseits gezwungen sein, die Legende an der Wirklichkeit zu kontrollieren, und andererseits nicht darum herumkommen, die legendären Züge, die sich etwa im Laufe der Zeiten in das Bild der Wirklichkeit unbemerkt eingeschlichen haben, aus der Gegenüberstellung mit einem breiteren hagiographischen Vergleichsmaterial und unter Hinzuziehung der komplettierenden theologischen Literatur als solche zu erkennen und zu eliminieren (1): Erst dann wird man zu einem historisch glaubwürdigen Bild von Persönlichkeit und Werk gelangen.

Göteborg.

R. A. KLOSTERMANN

(1) Die gleiche Forderung nach einer sorgfältigeren Behandlung des quellenmässigen Materials stellt auf Grund anderer Erwägungen auch A. I. KLIBANOV, a. a. O., S. 157, 164 an den Schluss seiner Ausführungen.

Les doublets de l'édition de l'Ephrem grec par Assemani

La communication que nous avons faite au XI[e] congrès byzantin (Munich, 1958) porte sur l'authenticité, sporadique mais certaine, de l'Ephrem grec. Cette authenticité confère à l'Ephrem grec une importance qu'on lui contestait à tort.

Pour permettre l'usage critique des trois tomes de la vieille édition Assemani (Rome, 1732, 1743, 1746), il suffit d'en signaler les *spuria*, les *dubia* et les doublets. C'est à notre article du *Dictionnaire de Spiritualité* sur l'Ephrem grec que nous renvoyons le lecteur pour les *spuria* et les *dubia*. On trouvera ci-dessous la liste des doublets, que le R. P. Kirchmeyer, S. J., a bien voulu revoir et compléter.

De reprehensione sui ipsius et confessione:

I/19	A1–4	=	III/497 C7–D1
I/19	A6–C3	=	III/497 D–E7
I/19	D3–E4	=	III/497 E7–498 A2
I/19	F–20/A4	=	III/498 A2–B2
I/20	A5–C5	=	III/500 B5–D6
I/20	F8–21 A6	=	III/499 C–D
I/21	C4–D3	=	III/499 E2–F2
I/21	D7–E3	=	III/499 F2–F6
I/21	E8–F6	=	III/500 A8–B4
I/21	F6–22 B1	=	III/498 B5–D1
I/22	B3–C5	=	III/498 D4–E8
I/22	C5–D7	=	III/498 E8–499 A1
I/22	D7–F	=	III/502 B–C6

Sermo compunctorius:

I/28	C–D	=	II/370 B
I/33	C6–34 A1	=	I/56 F8–57 B

I/34 D4–F4 = I/57 C–D8
I/36 A–C4 = III/365 F–366 A
I/36 C6–F8 = III/383 C–F8
I/37 C7–D2 = III/383 F8–384 A3
I/38 C3–40 B = III/384 B3–385 C2

Sermo asceticus:

I/40 B3–C6 = III/502 D–E2
I/42 B3–E2 = III/152 C–E
I/44 A3–6 = III/478 E–F7
I/49 E–F5 = III/152 F–153 A4
I/52 C–53 C = III/361
I/53 C3–9 = III/362 A–B2
I/53 D4–54 A7 = III/362 B2–E3
I/53 F8–54 B7 = III/369 A–C2
I/54 E4–55 B = III/480 A–E2
I/56 E5–57 D8 = I/32 D4–34 F4 (longius)
I/56 E6–F2 = III/369 C9–D4
I/63 F4–66 A2 = I/199 201 C
I/66 B–67 A = III/461 C–462 B
I/66 B–C6 = II/370 F–371 A7
I/66 C6–E1 = II/371 C6–D
I/66 E2–67 C1 = II/372 A4–F2
I/67 C7–70 A = II/373–377 B
I/68 A2–F3 = III/480 E–481 D

Reprehensio sui ipsius:

I/129 –144 = III/439 B2–454
I/130 C4–7 = III/506 C7–D6
I/130 F2–131 D2 = III/503 D2–504 B3
I/135 E3–136 A5 = III/508 F2–509 A
I/135 A–D = III/508 A6–F1
I/138 D6–E6 = III/495 B7–C7
I/138 F6–139 A5 = III/495 D3 6
I/139 B8 = III/495 E2
I/139 C1 = III/495 E3–5
I/139 F5–140 A4 = III/495 E5–F5
I/140 A6–B = III/495 F6–496 A6

De passionibus animae:

I/144 B–E	= III/492 C8–F
I/144 E3–145 D7	= III/493
I/145 D8–146 E7	= III/494-495 B6
I/147 D6–E5	= III/497 A7–B6

De poenitentia:

I/153 E6–F2	= III/505 D4–E4

De compunctione:

I/154 A8–B7	= III/514 C2–D
I/154 D1–3	= III/514 E3–5
I/154 F	= III/514 E5–F4
I/156 B4–C4	= III/515 B2–C7
I/156 F2–157 B6	= III/515 D6–F
I/158 B5–D4	= III/516 A2–D4

Sermo alius compunctorius:

I/161 E–162 C4	= III/502 E6–503 C2

In secundum adventum:

I/171 A1–F	= II/333 B8–334 A
I/171 D5–E3	= II/333 F4–334 A2
	(= III/506 E4–F3)

De timore animarum:

I/186 B5–C4	= III/507 E3–8

Precatio:

I/187 B–F	= II/160 C7–161 A5

Quomodo anima cum lacrymis debeat orare Deum:

I/193 E5–F	= III/512 E
I/194 C5–D3	= III/520 D6–E2
I/196 A4–5	= III/512 F (longius)
I/197 D3–198 A4	= II/334 B–E7

Confessio seu precatio ad Deum:

I/199 –201 C	= I/63 E4–66 A2

Adhortatio tertia:

I/209 A–C = III/358 A–E

Quod non oporteat ridere:

I/255 E–257 B2 = III/490 C–491

Beatitudines aliae:

I/294 E3–299 B5 = III/376 B4–380

De humilitate (*cap. 100*):

I/334 C–335 D = II/183 D–184 F
(= II/368 E–370 A)

In Transfigurationem Domini:

II/42 F–43 D = II/427 A–E
II/43 B–D3 = II/427 C–E
II/44 A–B = II/425 D–E (brevius)

Paraenesis de pietate:

II/146 C3–E7 = III/359 B7–E5

Paraenesis:

II/150 D2–151 A3 = III/359 F3–360 B

Paraenesis:

II/160 C7–161 A5 = I/187 B–F

De morum perversitate:

II/183 D–184 F = I/334 C–335 D
(= II/368 E–370 A)

In secundum adventum:

II/192 A–198 = II/212 F8–218
(= II/250 E3–256 D)
II/195 B6–C2 = II/377 C4–D2
II/195 C2–E4 = II/378 C8–F
II/195 E4–198 D7 = III/215 B–219 A
(= II/379 A–382 B)
II/198 D7–209 A = II/382 C–393

II/199 B4–F6	= III/400 E4–401 C
II/203 C3–204 F1	= III/398 B–399 C4
II/207 A–208 A	= III/27 B–28 B4 (longius)
	(= II/391 B4–392 C3)

De communi resurrectione:

II/209 B–210 F	= III/13 F9–17 F (longius)
II/211 D2–E5	= III/12 C7–E
	(= III/371 E4–F)
II/211 A–215 E6	= III/371 –375
II/212 E5–214 A	= III/144 B5–146 A
II/212 F8–218	= II/192 A–198
	(= II/250 E3–256 D)
II/214 C4–215 E	= III/146 C3–148 A
II/216 F–217 B	= III/399 C4–E

In adventum Domini:

II/224 D6–225 F2	= III/134 F–136 E
II/225 F6–227 A	= III/137 B–139 C7
II/227 B–230 C	= III/140 –143

In vivificam Crucem:

II/247 D4–248 B4	= III/12 D8–F4 (brevius)
II/248 A–D	= III/400 C–E5
II/248 A–253 F	= III/371 F–375
II/249 E–F	= III/471 C–F
II/250 B7–D7	= III/144 B–C6
II/250 D7–253 F	= III/144 C6–148
	(= III/373 A–375)
II/250 E3–256 D	= II/192 A–198
	(= II/212 F8–218)
II/256 C–258 A	= II/198 E–201 F

In mulierem peccatricem:

II/297 –306	= III/386 E8–395

De octo cogitationibus:

II/321 C–322 F	= II/428 B–429 E2

De perfectione monachi:

II/322 E–323 C	= II/422 D8–423 B4

De patientia:

II/331 D4–333 B = II/366 E4–368 D

II/333 B8–334 A = I/171 A1–F

II/333 F4–334 A2 = I/171 D5–E3

(= III/506 E4–F3)

De beatitudinibus:

II/334 B–E7 = I/197 D3–198 A4

Paraenesis de patientia:

II/366 E4–368 D = II/331 D4–333 B

De morum perversitate:

II/368 E–370 A = I/334 C–335 D

(= II/183 D–184 F)

Adhortatio sive catechesis:

II/370 B = I/28 C–D

II/370 F–371 A7 = I/66 B–C6

II/370 F–372 B = III/461 C–462 B

II/371 C6–D = I/66 C6–E1

II/372 A4–F2 = I/66 E2–67 C1

II/372 F = II/373 A

(sans titre):

II/373–377 B = I/67 C7–70 A

Interrogationes:

II/377 C4–D2 = II/195 B6–C2

II/378 C8–393 = II/195 C3–209

II/379 –382 B8 = II/195 E5–198 D7

(= III/215 B–219 A)

II/391 B4–392 C3 = II/207 A–208 A

(= III/27 B–28 B3)

De perfectione monachi:

II/417 B–418 D = II/430 –431 C

II/422 D8–423 B4 = II/322 E–323 C

In Transfigurationem Domini:

II/425 D–E = II/44 A–B
II/427 A–E = II/42 F–43 D

De octo cogitationibus:

II/428 B–429 E2 = II/321 C–322 F
II/430 –431 C = II/417 B–418 D

De statu spirituali:

II/432 E–F = II/91 A5–B

De festis:

III/12 C7–E = II/211 D2–E5
(= III/371 E4–F)
III/12 D8–F4 = II/247 D4–248 B4 (longius)

De caritate:

III/13 F9–17 F = II/209 B–210 F (brevius)

De psalmo:

III/18 A–19 B = III/53 C4–54 C

De locis beatis:

III/27 B–28 B4 = II/207 A–208 A
(= II/391 B4–392 C3)

Quod ludicris rebus abstinendum sit:

III/51 F6–52 E6 = III/106 C–F3
III/53 C4–54 C = III/18 A–19 B
III/54 F7–55 F2 = III/111 B6–112 A2

De patientia et consummatione saeculi:

III/94 D6–104 D3 = III/226 A7–236
III/95 B2–97 E3 = III/401 D–403 C
(= III/226 E3–229 A8)
III/98 B4–6 = III/403 C1–5
(= III/229 F1–3)

Interrogatio:

III/106 C–F3 = III/51 F6–52 E6
III/111 B6–112 A2 = III/54 F7–55 F2

Interrogatio:

III/113 D–F = III/367 C (cum lacuna)

De iis qui dicunt resurrectionem... non esse:

III/131 B8–134 D5 = III/381–383 B

In adventum Domini:

III/134 F–136 E = II/224 D6–225 F2
III/137 B–139 C7 = II/225 F6–227 A
III/140–143 = II/227 B–230 C

De signo Crucis:

III/144 B–C = II/250 B7–D7
III/144 C6–148 = II/250 D7–253
(= III/373 A–375)
III/144 B5–146 A = II/212 E5–214 A
III/146 C3–148 A = II/214 C4–215 E

De secundo adventu et de paenitentia:

III/152 C–E = I/42 B3–E2
III/152 F2–153 A4 = I/49 E1–F5

De abrenunciatione:

III/215 B–219 A = II/195 E5–198 D7
(= II/379 A–382 B8)

De panoplia:

III/226 A7–234 = III/94 D6–102 C6
III/226 E4–229 A8 = III/95 B2–97 E3
(= III/401 D–403 C)
III/229 F1–3 = III/98 B4–6
(= III/403 C1–5)

De silentio et quiete:

III/234 C–236 C = III/102 C7–104 D2

In eos qui in Christo obdormierunt:

III/262 D–270 B = III/273 F1–278 B (brevius)
III/262 C8–264 E6 = III/436 B–438 E

De secundo adventu et judicio:

III/273 F1–278 = III/262 D–270 B (longius)

(sans titre)

III/358 A–E = I/209 A–C

(sans titre):

III/359 B7–E5 = II/146 C3–E7
III/359 F3–360 B = II/150 D2–151 A3

(sans titre):

III/361 = I/52 C–53 C

(sans titre):

III/362 A–B2 = I/53 C3–9
III/362 B2–E3 = I/53 D4–54 A7

Sermo animae utilis:

III/365 E–366 A = I/36 A2–C4
III/367 C (cum lacuna) = III/113 D–F

De poenitentia:

III/369 A–C2 = I/53 F8–54 B7
III/369 C9–D4 = I/56 E6–F2

De poenitentia et judicio:

III/371–375 = II/211 A–215 E6
III/371 B–372 A5 = III/399 F3–400 E5
III/371 E4–F = II/211 D2–E5
(= III/12 C7–E)
III/371 F–375 = II/248–253 F
III/373 A–375 = II/250 D7–253 F
(= III/144 B–148)
III/376 B4–380 = I/294 E3–299 B5

Quomodo convertatur quis retrorsum:

III/381–383 B = III/131 B8–134 D5
III/383 C–F8 = I/36 C6–F8
III/383 F8–384 A2 = I/37 C7–D2
III/384 B3–385 C2 = I/38 C3–40 B

In meretricem:

III/386 E8–395	=	II/297–306

Ex institutione... ac de poenitentia:

III/398 B–399 C4	=	II/203 C3–204 F1
III/399 F3–400 E5	=	III/371 B–372 A5
III/400 C–E5	=	II/248 A–D
III/400 E5–401 C	=	II/199 B4–F6

De judicio:

III/401 C1–5	=	III/98 B4–6
	(=	III/229 F1–3)
III/401 D–403 C	=	III/95 B2–97 E3
	(=	III/226 E4–229 A8)

Septem sunt occupationes monachi:

III/403 D–F5	=	III/479 A4–C

Sermo in fratrem defunctum:

III/436 B–438 E	=	III/262 C8–264 E6

Reprehensio sui ipsius et confessio:

III/439 B2–454	=	I/129 –144
III/440 B6–C3	=	III/503 C5–9
III/440 C7	=	III/503 C4
III/440 F5–441 A6	=	III/504 A–B3
III/447 E–448 D	=	III/510 C–511 B2
III/448 F7–449	=	III/495 B7–E4
III/450 C5–E5	=	III/495 F5–496 A
III/453 D5–E	=	III/496 A8–C2

De luctamine spirituali:

III/461 C–462 B	=	II/370 F–372 B
	(=	I/66 B–67 A)

In sanctam Parasceven et in Crucem et latronem:

III/471 C–F	=	II/249 E–F

(sans titre):

III/478 E–F7	=	I/44 A3–6

(sans titre):

III/479 A4–C	=	III/403 D–F5

(sans titre):

III/480 A–E2	=	I/54 E4–55 B
III/480 E2–481 D	=	I/68 A2–F3

(sans titre):

III/490 C–491	=	I/255 E–257 B2

Precationes, I:

III/492 C8–F	=	I/144 B–E
III/493	=	I/144 E3–145 D7
III/494 –495 B6	=	I/145 D8–146 E7
III/495 B7–C7	=	I/138 D6–E6
III/495 B7–E4	=	III/448 F7–449
III/495 D3–6	=	I/138 F6–139 A5
III/495 E2	=	I/139 B8
III/495 E3–5	=	I/139 C1
III/495 E5–F5	=	I/139 F5–140 A4
III/495 F5–496 A	=	III/450 C5–E5
III/495 F6–496 A6	=	I/147 D6–E5
III/496 A8–C2	=	III/453 D5–E
III/497 A7–B6	=	I/147 D6–E5

Precationes, II:

III/497 C7–D1	=	I/19 A1–4
III/497 D–E7	=	I/19 A6–C3
III/497 E7–498 A2	=	I/19 D3–E4
III/498 A2–B2	=	I/19 F–20 A4
III/498 B5–D1	=	I/21 F6–22 B1
III/498 D4–499 A1	=	I/22 B3–D7
III/499 C–D	=	I/20 F8–21 A6
III/499 E2–F2	=	I/21 C4–D3
III/499 F2–6	=	I/21 D7–E3
III/502 B–C6	=	I/22 D7–F

Precationes, III:

III/502 E6–503 C2	= I/161 E–162 C4
III/503 C4	= III/440 C7
III/503 C5–9	= III/440 B6–C3
III/503 D2–504 B3	= I/130 F2–131 D2
III/504 A–B3	= III/440 F5–441 A6
III/505 D4–E4	= I/153 E6–F2
III/506 C7–D6	= I/130 C4–7
III/506 E4–F3	= II/333 F4–334 A2
	(= I/171 D5–E3)

Precationes, V:

III/507 E3–8	= I/186 B5–C4
III/508 A6–F1	= I/135 A–D
III/508 F2–509 A	= I/135 E3–136 A5
III/510 C–511 B2	= III/447 E–448 D

Precationes, VI:

III/512 E	= I/193 E5–F
III/512 F	= I/196 A4–5
III/514 C2–D	= I/154 A8–B7
III/514 E3–5	= I/154 D1–3
III/514 E5–F4	= I/154 F
III/515 B2–C7	= I/156 B4–C4
III/515 C7–D3	= I/156 D3–7
III/515 D6–F	= I/156 F2–157 B6
III/516 A2–D4	= I/158 B5–D4

Precationes, VIII:

III/520 D6–E2	= I/194 C5–D3

Oratio ad Dei Matrem:

III/535 B4–536	= III/544 D6–545

Oratio ad Dei Genitricem:

III/544 D6–545	= III/535 B4–536

Dem. Hemmerdinger-Iliadou

Pseudo-Athanasiana

Parmi les spuria de saint Athanase d'Alexandrie, entre la *Doctrina ad Antiochum ducem* et les *Quaestiones ad Antiochum ducem*, figure une lettre adressée au même énigmatique Antiochus (1). Une note nous signale que l'écrit était encore inédit, et qu'il a été extrait du Codex Regius 2570 vieux de plus de 600 ans, c'est-à-dire de l'actuel *Parisinus gr.* 1336, que le catalogue d'Omont (2) date effectivement du XIe siècle. Peut-on essayer de lever l'anonymat de cette lettre, jugée si loin de l' *ἐνέργεια* et de l'élégance d'Athanase (3)?

Il n'y a rien à conclure, évidemment, du nom du destinataire de la lettre. Qui est Antiochus? La question s'est déjà posée pour les deux autres ouvrages portant ce nom, et l'on s'est perdu en vaines conjectures. Rien ne prouve que le personnage ait existé, ni que le destinataire de la lettre soit celui de la *Doctrina* et des *Quaestiones*.

Le thème de la lettre, traitant des fins dernières et du jugement, constitue un des sujets favoris de la littérature monastique ancienne, et il est impersonnel à souhait. Si certains passages évoquent les développements que l'on rencontre abondamment sous la plume de l'Ephrem grec, il y a là, plutôt que rapports ou dépendances, utilisation du même matériel eschatologique (motifs, images, citations scripturaires). La tournure de pensée et le vocabulaire sont d'ailleurs fort loin de l'Ephrem grec; le style de la lettre, sans être *χυδαῖος*, comme le qualifie l'introduction des éditeurs (4), est enchevêtré, tendu, parfois précieux et scolaire; la distinction entre les *actes*, les *paroles* et les *pensées* (5) se retrouve aussi bien chez Evagre ou Marc l'ermite que chez Climaque et Elie l'ecdicos; l'expression « *πρὸς τὸ εὖ ζῆν* » (6) ferait songer davantage à Maxime le Confesseur (7). Bref, la lettre offre les apparences d'une production monastique de basse

(1) Cf. *PG* 28/589-598, qui reprend le texte des Mauristes, t. II (Padoue 1777) p. 213-217.

(2) H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*. t. II (Paris 1888) p. 16; la lettre à Antiochus se trouve aux ff. 137v-142: « ejusdem (Athanasii) epistola ad Antiochum ducem ».

(3) *PG* 28/555-556.

(4) *PG* 28/555-556.

(5) *PG* 28/589 b.

(6) *PG* 28/592 c.

(7) Cf. S. MAXIME, *Ambiguorum liber*, *PG* 91/1069-1102.

époque, mais sans traits marqués qui trahissent une personnalité. Autant donc renoncer à l'identifier.

Un hasard nous sauvera.

L'*Athous* 3081 (Koutloumousiou 12) (1) présente un choix d'opuscules ascétiques tirés d'Isaac de Ninive, Jacques de Perse, Ammonas, Isaïe de Gaza, Cassien etc. Le seul écrit de saint Maxime qu'ait retenu cette anthologie spirituelle est une pièce que l'on rencontre très rarement dans ce genre de collections: le *Sermo paraeneticus ad Georgium hyparchum Africae*, c'est-à-dire le logos sous forme de lettre qui ouvre la correspondance de saint Maxime dans l'édition Combefis (2). Or cette lettre-traité possède dans l'Athous 3081 le même incipit que la lettre du Pseudo-Athanase dans le Parisinus gr. 1336: « *Σκοπήσωμεν ἀκριβῶς* », et vraisemblablement le même desinit, abstraction faite de la doxologie finale que ne signale pas S. P. Lambros. Il s'agit donc bien de la même pièce, un simple extrait, mais que le ms athonite permet d'identifier et de restituer à son véritable auteur (3). Abrégée de moitié, vidée de sa teneur théologique si spécifiquement *maximienne*, tronquée du dernier paragraphe concernant Georges, débaptisée au surplus, la lettre de Maxime n'est plus qu'une exhortation passe-partout et fort terne.

Le texte du Pseudo-Athanase est donc à classer parmi les nombreux doublets de la Patrologie grecque, et son seul intérêt, si l'on tient à lui en laisser un, est de fournir un témoignage supplémentaire sur les découpages et les réemplois qu'a subis de tout temps la littérature spirituelle (4).

J. Kirchmeyer S. J.
Chantilly

(1) Voir S. P. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, vol. 1 (Cambridge 1895) p. 272; l'Athous 3081 y est daté du XIe siècle.

(2) F. Combefis O. P., *S. Maximi Confessoris Opera*, t. II (Paris 1675) p. 201-218, et réimprimé tel quel par Migne *PG* 91/363-392. Sur la lettre à l'hyparque Georges, voir P. Sherwood O. S. B., *Date-list of the Works of Maximus the Confessor*, dans Studia Anselmiana 30 (Rome 1952) p. 49.

(3) Cf. *PG* 91/380 b-392 a. Un autre ms venant de l'Athos, le Coislin 320 (olim 228) du Xe siècle, possède aussi la lettre adaptée de saint Maxime (ff. 191-199). Voir R. Devreesse, *Le Fonds Coislin*, Paris, 1945, p. 535.

(4) Un traitement analogue s'observe pour un autre texte apocryphe d'Athanase, l'*Institutio eorum qui in quiete vitam agere cupiunt* (*PG* 28/845-850); les Mauristes jugeaient cet opuscule « omnino inelegans et a quodam Graeculo Athanasii nomine confictum ». Ce Graeculus n'est autre qu'*Evagre le Pontique*, et l'Institutio reprend en abrégé les *Rerum monachalium rationes* (*PG* 40/1253 b-1260 c).

Die Rolle der Regeln im syrischen Mönchtum des Altertums

Eine Frage, die ebenso für syrische Literaturgeschichte wie auch für Mönchs- und Kirchengeschichte von Belang ist, betrifft das Problem der Regeln und Kanones im syrischen Mönchtum.

Wenn man diese Frage aufwirft, denkt man hier gleich an die Kanones, die mit Rabbulas Namen verbunden sind. Diese Kanones für Mönche sind publiziert (1), mehrfach übersetzt und oft auch in den Arbeiten erwähnt worden, so dass wir im Rahmen dieser Studie sie nicht zu behandeln beabsichtigen. Es lohnt sich nicht, etwas bereits Bekanntes zu wiederholen.

Hand in Hand mit dieser allgemeinen Bekanntschaft mit diesen Kanones geht eine ebenso verbreitete Meinung, dass man in diesen Regeln mit einer Ausnahmeerscheinung im syrischen Mönchtum zu tun hatte. So hat man Rückschlüsse auf die Geschichte des Mönchtums gezogen in dem Sinne, dass das syrische Mönchtum den schriftlich fixierten Regeln abhold gewesen sei. Diese Meinung, einmal ausgesprochen, ist oft wiederholt worden. Dabei weist man natürlich auch auf die Kodifikation der Rechtsquellen durch Bar ʿEbraia hin (2), wo Rabbulas Regeln eingeschlossen worden sind, aber andere tatsächlich nicht vorkommen. Im breiten Strom der kanonischen Überlieferungen, fixiert in diesem Werk, stehen Rabbulas Regeln vereinzelt da.

Fasst man dieses Problem ins Auge, so muss man sagen, dass man hier nur von Vermutungen gelebt hat. Die immer wiederkehrende Behauptung ist nicht stichhaltig, und man kann sie nicht für eine wirklich haltbare Wiedergabe des uns geschichtlich Erkennbaren ansehen. Die folgenden Seiten haben die Absicht, diese Frage aufzuwerfen, um sie im Lichte der Quellenforschung zu beantworten. Es ist natürlich, dass man dazu das ganze handschriftliche Material heranziehen muss. Nur von einem solchen Unternehmen darf die wissenschaftliche Forschung neue Beiträge erhoffen.

(1) *S. Ephraemi Syri, Rabulaee piscopi Edesseni, Balaei, aliorumque opera selecta* ed. J. Joseph OVERBECK, Oxonii 1865, S. 212 ff.; *Acta martyrum et sanctorum*, ed. P. BEDJAN, Parisiis 1894, IV, S. 450 ff.

(2) *Nomocanon Gregorii Bar Hebraei*, ed. P. BEDJAN, Parisiis 1898.

Trotz mancher Schwierigkeiten, die in der mangelhaften Überlieferung der Texte liegen, lässt sich der Versuch mit Aussicht auf Erfolg durchführen. Die Funde regten eine systematische Durchforschung der Handschriften an, deren Ergebnisse hier kurz angedeutet werden sollen. Eine übersichtliche Zusammenstellung der so gewonnenen Texte bedeutet für die Literatur- wie Kirchengeschichte eine beträchtliche Förderung.

Nur ein einziger Kodex, Hs. Mossul 99, hat uns eine interessante Sammlung von Regeln aufbewahrt, ordentlich zusammengefügt als ein Akrostichon.

Es ist offenbar, dass diese Sammlung von Regeln die Aufgabe hat, einer mönchischen Gemeinschaft etwas in die Hand zu geben. Darüber lassen die Formulierungen keinen Zweifel.

Dieser Zyklus von Vorschriften ist nicht dicht gewoben. Im Gegenteil, er erscheint als ein Konglomerat von disparaten Elementen, wo allgemein-prinzipielle Formulierungen mit konkreten Vorschriften und mit sogar bis in Einzelheiten eingehenden Anweisungen vermischt sind. Meistens sind die Vorschriften allgemein nach der Gattung der Weisheitsliteratur verfasst und enthalten Anweisungen in Bezug auf wahre Lehre, das Einüben der Überlieferungen der Väter, die Reinigung von jugendlichen Sitten, den Kampf gegen die Versuchungen und das Suchen nach Gottes Hilfe.

Konkreter werden die Vorschriften in den Anweisungen die sich auf die religiös-kultischen Pflichten des Klosterlebens beziehen. Besondere Vorschriften sind bestimmt für Fleiss im Lernen (1), im Psalmodieren, und für die Fragen des Anstandes bezüglich des Verhaltens während des Gottesdienstes (2).

Ein Teil der Regel behandelt einige Fragen des Klosterlebens in noch konkreterer Weise. Besondere Vorschriften regeln die Haltung der Mönche gegenüber den Mitmönchen und geben Vorschriften für ihr Benehmen. Noch ausführlicher sind die Anweisungen betreffs des Gehorsams gegenüber den Vorgesetzten (3). Dass man in dieser Hinsicht die Notwendigkeit spürte, sogar in Einzelheiten zu gehen (4), darf als ein Zeichen dafür gelten, dass letztere Frage in den klöster-

(1) Kan. 3-5, 7, 9.

(2) Auch Anweisungen betreffs Fürbitte für den Abt gehören in dieselbe Kategorie.

(3) Kan. 1, 5-6.

(4) Siehe Kan. 6.

lichen Gemeinschaften eine delikate Angelegenheit war, die man nicht klar genug fixieren konnte.

Eine Anweisung behandelt sogar das Thema der Etikette, würdiges Benehmen beim Gehen, Beherrschung der Blicke und Bewahrung des Anstandes ([12]).

Die handschriftliche Überlieferung hat diese Sammlung mit Ephraems Namen verbunden.

Könnte sie von Ephraem selber herstammen? Was in den authentischen Schriften Ephraems, bestimmt für die Förderung des mönchischen Lebens in Form von kurzen Traktaten und Abhandlungen, zu erkennen ist ([2]), ermutigt uns nicht, diese Frage zu bejahen. Im Gegenteil, dieses Material berechtigt uns zur Annahme, dass Ephraem selber wohl mehr zu sagen gehabt hätte. Das ist ein Urteil, das sicher zutrifft. Auch die Terminologie ist späteren Ursprungs. ([3])

Da wir leider nichts Zuverlässiges über die Herkunft dieses Textes finden, müssen wir etwas von seiner Geschichte aus dem Text selbst ablesen.

Die Wendungen hinterlassen den Eindruck, dass bei der Zusammenstellung dieser Anweisungen die Schriften Ephraems als Grundlage gedient haben. Der Wortlaut weist jedenfalls eindeutig darauf hin. Durch manche Formulierungen hört man deutlich die Stimme Ephraems, die uns aus seinen Schriften bekannt ist. So scheint das Substrat dieser Sammlung Ephraems Gut zu sein. Dadurch wird auch die Überlieferung verständlich, die in Ephraem den Verfasser gesehen hat ([4]). Und vielleicht ist das der Grund für die Behauptung

([1]) Kan. 2.

([2]) A. VÖÖBUS, *Untersuchungen über die Authentizität einiger asketischer Texte, überliefert unter dem Namen « Ephraem Syrus », Contributions of the Baltic University* LVII, Pinneberg 1947; *Beiträge zur kritischen Sichtung der asketischen Schriften, die unter dem Namen Ephraem des Syrers überliefert sind, Oriens Christianus* XXXIX (1955) S. 48 ff.

([3]) Die Bezeichnung der Mönche als *rabbane* ist nicht ephremisch. Betreffs Ephraems Terminologie siehe A. VÖÖBUS, *A letter of Ephrem to the mountaineers, Contributions of the Baltic University* XXXV, Pinneberg 1947.

([4]) Dass man Ephraems Schriften für Aufstellung der Regeln benutzt hat, darüber besitzen wir auch handschriftliche Beweise in Hs. Borg. arm. 60, fol. 62 a, die auf Grund Ephraems *De virginitate* aufgestellt worden sind; siehe also Hs. Tübing. Ma XIII 92, fol. 146 a-147 a.

in der patristischen Überlieferung, dass der edessenische Meister den Mönchen Regeln hinterlassen hat [1].

Eine Sammlung von Kanones besitzen wir in einem Zyklus, der unter Philoxenos Namen erhalten ist. Nur eine einzige Handschrift, Br. Mus. Add. 17,262 [2], die in das 12. Jahrhundert gehört, hat sie uns aufbewahrt. Nach der formalen Seite sind die Anweisungen als Regel aufgebaut, denn jede Anweisung beginnt mit derselben stereotypischen Formel: « Keiner kann ein Schüler sein... ».

Meistens beabsichtigen diese Kanones, die Grundsätze dese Mönchslebens vor Augen zu stellen. Sie betonen Ernstnehmen der Weltverleugnung, Nachfolge, Innehalten der evangelischen Gebote, Sterben der Welt, Entschlossenheit in der Askese, die kein Zurück kennt, und die Realität der Verheissung betreffs des Lohnes im Frieden, die das Aushalten auf dem engen Wege krönt. In diesem Teil passen sich die Formulierungen eng an die Wendungen der Evangelien an.

Der andere Teil hat die Absicht, die spezifisch mönchischen Prinzipien ans Herz zu legen. Ein Kanon betont die Bedeutung der Pilgrimschaft, die im äusserlichen wie innerlichen Leben zum Ausdruck kommt. Ein anderer fügt den geistigen Kampf hinzu, und der dritte ergänzt diesen noch damit, dass dieser Kampf auch das Ringen mit dem Satan einschliesst.

Von den mehr konkreten Vorschriften zeichnen sich die Verbote aus. An erster Stelle muss man das Verbot, das Mönchsschema abzulegen und den Mönchsstand zu verlassen, nennen. Weitere Anweisungen betreffen Regeln für das tägliche Leben [3].

Nichts wissen wir über die Entstehung dieser Sammlung. Man könnte die Entstehung des Zyklus so erklären, dass er einfach auf Grund der Schriften des Philoxenos verfasst wurde. In diesem Falle hätte man in den Klöstern Kanones aus Philoxenos Briefen extrahiert. Die Beobachtung, dass die Wendungen in den Briefen des Philoxenos, geschickt an die Mönchsgemeinschaften, vorkommen, reicht natürlich nicht aus zu dem Nachweis, und diese Vermutung ist nichts mehr als eine diskutierbare Möglichkeit. Es ist andererseits gut möglich, dass Philoxenos selber die Regel zusammengesetzt hat, als eine Quintessenz seiner Forderungen, und dass er diese den Kloster-

(1) Hs. Par. syr. 62.

(2) Fol. 72 a-78 b.

(3) Fleisch ist verboten, auch *stabilitas loci* ist betont.

gemeinschaften zugeschickt hat als Normen, nach denen sie sich einrichten sollten. Seine diesbezügliche Fürsorge ist bekannt.

Eine andere Sammlung von Kanones, die die Überlieferung ebenso mit Philoxenos Namen verbunden hat, erhalten in Hs. Par. syr. 62 (1), enthält einen kürzeren Zyklus von Anweisungen für die Mönche, in dem jede stereotypisch mit derselben Formel, « der Mönch, der... », beginnt.

Diese Sammlung zeigt überall den stärksten zeitgenössischen Anstrich. Der dogmatische Sturm um die christologischen Formeln, der die Gemüter aufwühlte, Reibungen, Streit und sogar Hass in die Stille der Klosterzelle brachte, hat hier jede Zeile geprägt. Alle diese Anweisungen haben den Zweck, die Schwankenden zu gewinnen, die Zurückhaltenden aufzurütteln und die Gemeinschaften der Mönche im Namen des Monophysitismus in den Kampf zu führen.

Einige Anweisungen sind gegen Mönche gerichtet, die in dieser Zeit der Aufwühlung sich nicht mitreissen liessen, ihr asketisches Leben nicht für den Kampf opfern wollten und einen irenischen Standpunkt eingenommen hatten (2).

Andere Anweisungen betreffen solche Mönche, die eine wohlwollende Haltung gegenüber dem Nestorianismus zeigten. Und wieder andere sind gegen diejenigen Mönche gerichtet, die unter Verdacht standen, durch Geschenke beeinflusst zu werden, oder die durch Furcht vor der Macht ängstlich gemacht worden waren.

Das Acumen in allen Anweisungen ist der Grundsatz, dass es vergeblich ist, der Welt zu entsagen und das mönchische Leben zu führen, so lange man teilnahmslos zuschaut und nicht in den Kampf um die dogmatischen Formeln hineinspringt (3).

Über die Herkunft dieser Sammlung kann man kaum mehr aussprechen als die beiden Möglichkeiten, auf die wir bei der Besprechung der vorigen Regeln hingewiesen haben. Es ist gut möglich, dass Philoxenos selber diese Kanones den Mönchsgemeinschaften gegeben hat.

Eine Sammlung von Kanones, die sozusagen am Rande des Verlorengehens war, ist glücklicherweise uns bewahrt worden in Hs. Br. Mus. Add. 17,216 (4). Als das letzte Folio der Handschrift konnte

(1) Fol. 218 a-219 b; ebenso Hs. Vat. syr. 126, fol. 392 ab; Hs. Br. Mus. Add. 17, 193, fol. 69a-70a; und Hs. Camb. Add. 2023, fol. 237b-238a.

(2) Kan. 6.

(3) Kan. 7.

(4) Fol. 43 a.

es leicht herausfallen oder auch so schwer beschädigt werden, dass uns jede Spur dieses Dokuments verloren gegangen wäre. Gelitten hat es allerdings, und es ist schwer, den Text am Rande zu entziffern. Manche Zeilen und Wörter sind so unlesbar, dass der Sinn nicht mehr ganz verständlich ist.

Diese Sammlung ist im höchsten Grade interessant und gibt Anlass für spezielle Beobachtungen. Die Anweisungen erscheinen hier als « Kanones » und sind numeriert von 1 bis 14. Jeder Kanon beginnt mit derselben stereotypischen Formel: « Keiner von der Schwesternschaft ist erlaubt... ». Wie diese Worte schon zeigen, ist dieser Zyklus überraschenderweise für die Gemeinschaft der Nonnen bestimmt, und schon deshalb nimmt er unter dem diesbezüglichen Material eine besondere Stellung ein. In dieser Hinsicht öffnet dieses Pergamentblatt eine unerwartete Perspektive.

Verschiedene Aspekte des Klosterlebens haben hier eine Regelung gefunden. Die Sammlung beginnt mit den Anweisungen dafür, was die Nonnen tun und wie sie sich benehmen müssen, wenn sie ausserhalb des Klosters sind. Sie müssen dazu eine Genehmigung besorgen und auch eine Schwester als Begleiterin mitnehmen. Ganz genau ist es vorgeschrieben, was sie ausserhalb des Klosters nicht tun dürfen: sie dürfen weder in den öffentlichen Lokalen essen, noch an den Banketten, Festen und anderen Versammlungen teilnehmen. Auch dürfen sie nicht in der Stadt umherwandern. Ebenso strikt ist es verboten, überhaupt in der Stadt zu essen; nur Wasser dürfen sie trinken [1].

Ein Teil der Vorschriften haben den Zweck, die Nonnen vor dem Zusammentreffen mit Männern zu schützen. Keine von den Nonnen darf mit Männern zusammen essen, ausgenommen die nächsten Familienmitglieder. Auch darf keine allein mit einem Mann im Hause sein. Es ist den Nonnen verboten, die inneren Räume des Mönchsklosters zu betreten, und den Mönchen, in das Nonnenkloster einzudringen, mit Ausnahme des Priesters, der Sonntags die Eucharistie weiht. Dieselbe Vorsicht äussert sich auch in anderen Vorschriften. Sogar bei der Erfüllung religiöser Pflichten ist sie streng durchzuführen. So dürfen die Nonnen die Einsiedler, Reklusen und Styliten nicht besuchen, um ihnen Almosen zu bringen. Die Regeln besagen, dass man für diese Aufgabe eine erfahrene und alte Nonne delegieren soll [2].

(1) Kan. 4.
(2) Kan. 7.

Auch einige Fragen des täglichen Lebens im Kloster haben hier eine Behandlung gefunden. Die Mahlzeiten sind so geregelt, dass man ausserhalb des Refektoriums nicht essen darf (1). Briefe darf man nicht schreiben und empfangen. Erlaubt ist der Briefwechsel nur mit den nächsten Familiengliedern (1). Ein Kanon betont, dass man bei den Nonnen nichts deponieren darf, ausgenommen nur ein Buch.

Am Ende des Zyklus erscheinen auch einige disziplinäre Massnahmen für Angelegenheiten, die das Zusammenleben wohl am meisten bedroht zu haben scheinen. Diejenigen, die gegen die Teilnahme an den gottesdienstlichen Zusammenkünften sündigen, werden durch das Entziehen von Essen und Wein für zwei Tage dafür bestraft. Für Schlägereien und dadurch hervorgerufenen Verletzungen der Mitnonnen ist eine harte Strafe vorgesehen: Ausschliessung von der Eucharistie und Entzug von Essen und Wein für einen Monat (3).

Es ist zu bedauern, dass man nichts über den Ursprung und die Herkunft dieser Regel erfahren kann. Die einleitenden Zeilen, die vielleicht etwas zu sagen wissen, sind so verdorben, dass kaum etwas entzifferbar ist. So müssen wir uns mit dem Wenigen begnügen, was dieses Folioblatt selber aussagt. Weil der Text nicht nur mit dem Aufkommen des Stylitentums sondern auch mit der Verbreitung dieser auffallenden Form des syrischen Mönchtums Bekanntschaft zeigt, so dürfte er nicht älter sein als die zweite Hälfte des 5. Jh. Anderseits wird die Frage des Alters bestimmt durch die Beobachtung, dass paläographisch diese Schriftart in das 8. Jh. weist.

Endlich muss man noch die Erscheinung der hybriden Textformen, an denen spätere Hände gearbeitet haben, kurz berühren. Wir meinen hier die Regeln von Rabbula, die man später Änderungen und Ergänzungen unterzogen hat. Auf diese Weise eröffnet sich uns eine neue Möglichkeit, noch einen Blick auf unser Gebiet zu werfen. Denn in den Korrekturen und Umarbeitungen macht sich das Bedürfnis geltend, das in den anderen Klöstern empfunden wurde, nämlich die Regeln an die vorhandenen Gebräuche anzupassen. So erklärt sich diese Erscheinung aus der Macht der lokalen Tradition und dem Respekt vor ihr. Auf diese Weise haben noch andere Sitten und Gewohnheiten, für deren schriftliche Fixierung man Bedürfnis spürte, ihre Spuren in die literarische Überlieferung der Regeln Rabbulas hinterlassen.

(1) Kan. 5.
(2) Kan. 9.
(3) Kan. 12.

Obwohl wir keinen Beweis haben, dass solche Anpassungen schon in der alten Kirche stattgefunden haben, führt doch eine Prüfung des handschriftlichen Materials zu Beobachtungen, die das wahrscheinlich machen. Das zweitälteste Exemplar der Regeln [1] bietet unglücklicherweise einen beschädigten Text, an den man nicht mit grossen Erwartungen herangehen darf. Doch soviel ist er von Nutzen, dass dieser darauf hinweist, dass schon damals Änderungen erschienen, die man im Interesse der Mässigung der ursprünglichen Radikalität vorgenommen hat.

Dieselbe Erscheinung tritt auch in anderen Rezensionen der Regeln zum Vorschein. Mehr oder weniger entfalten sie dieselbe Tendenz der Modifikation, die auf die lokale Sitte zurückgeht. Diese Handschriften entstammen aus späteren Jahrhunderten. Man kann nicht mehr ausfindig machen, wann diese Veränderungen stattgefunden haben. Sie können auch der späteren Zeit angehören. Näher liegt doch die Annahme, dass wenigstens ein Teil schon auf ältere Zeit zurückgeht. Unter diesen Rezensionen nimmt der Text in Hs. Berl. Sach. 335 [2] eine besondere Stellung ein. Neben anderen Fragen [3] hat eine abweichende Auffassung des klösterlichen Besitzes [4] hier beträchtliche Korrekturen verursacht, die das Gefüge des Originals auflösen.

In der Tat, die Gattung der schriftlich fixierten syrischen Regeln und Kanones für die Mönchs- wie Nonnenklöster lebt nur noch in Spuren fort. Aber auch diese Trümmer reden deutlich. Einmal hat doch eine gewiss viel reichere Überlieferung existiert, als man es sich gedacht hat.

A. Vööbus

(1) Hs. Br. Mus. Add. 14, 554.

(2) Fol. 59-a-61 b.

(3) Zum Beispiel haben die Fragen des mönchischen Lebens hier beträchtliche Ergänzungen verursacht.

(4) Statt von *einem* Esel und *einem* Paar Ochsen für den Pflug als für das Kloster zulässig, redet Kanon 9 von *Eseln* und *Ochsen*.

Un fruit empoisonné de « l'arbre douteux »

Dans son ouvrage sur le Despotat de Morée, D. A. Zakythinos écrivait en 1953: « L'énigme de Pléthon l'apostat persiste toujours » (1) et il citait Börje Knös: « Malgré tous les efforts qui ont été faits pour lever le voile sur lui, il reste encore énigmatique pour nous, mais justement par là il retient encore plus notre pensée » (1).

Dans son étude « *Pléthon et le platonisme de Mistra* », François Masai (3) vient d'affronter à son tour l'énigme. Une patiente recherche d'archives lui a permis d'enrichir nombre des textes que nous possédons par la découverte du *Περὶ τύχης* et d'améliorer l'état de ceux qui étaient connus, par exemple de la *Réplique à Scholarios*. Ce premier succès est d'autant plus appréciable que le *Περὶ τύχης* a tout l'air d'être un traité ésotérique. Mais F. Masai tend principalement à établir les axiomes fondamentaux sur lesquels repose tout le système philosophique de Gémiste Pléthon, dans le but d'en démontrer non seulement la cohésion interne au point de vue spéculatif, mais aussi la fonction déterminante par rapport aux idées politiques et à toute la conduite du Maître de Mistra. Le mérite de cette œuvre consiste, à notre avis, dans le double travail d'analyse et de synthèse qu'elle présente et dans les chances qu'elle offre d'expliquer de l'intérieur le phénomène de Pléthon l'apostat.

Né à Constantinople vers 1360, après avoir reçu l'instruction habituelle du trivium et du quadrivium, Gémiste, fut initié par un certain Élisée, juif puissant à la cour ottomane, à la connaissance d'Averroès et des autres commentateurs juifs et arabes d'Aristote. Rentré dans la capitale, il en fut chassé peu après février 1391 à cause des doctrines qu'il enseignait. Malgré cela il trouva bon accueil à Mistra auprès de Manuel Paléologue et de ses fils. La Morée fut loin d'être pour lui une terre d'exil; il la considérait plutôt comme le

(1) D. A. Zakythinos, *Le Despotat grec de Morée*, Athènes 1953, t. II, p. 365.

(2) Börje Knös, *Gémiste Pléthon et son souvenir*, Lettres d'Humanité, 1950, p. 183-184.

(3) François Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra* (Les classiques de l'humanisme) Les Belles Lettres, (Paris 1956), 422 p.

berceau de ses ancêtres, les Hellènes, et le séjour sur cette terre, s'alliant à sa formation littéraire, allait contribuer à définir ses objectifs politiques et le caractère de son patriotisme. Il ne visera pas à la restauration de l'Empire, dont les assises spirituelles n'ont pour lui aucun sens, mais à faire la Grèce.

Ses idées politiques sont consignées dans les mémoires destinés à Théodore II et Manuel II, qui sont à placer le premier peu après 1407 le second en 1418. Malgré l'audace des réformes qu'il propose, il ne doit pas être considéré comme un utopiste. Il a pleine conscience du danger qui menace le pays et se montre parfaitement au courant des conditions économiques et sociales du Péloponnèse. Toutefois, il est convaincu que la première condition d'un renouveau, ainsi que tout espoir de prospérité pour l'avenir supposent de bonnes institutions fondées sur une vraie connaissance du divin. Or ses convictions en la matière vont à l'encontre des idées courantes. « On doit avant tout savoir, écrit-il, qu'il y a quelque chose d'un dans les êtres, qui est divin, une essence qui transcende l'univers. Deuxièmement: la divinité prend soin des hommes; toutes les affaires humaines, importantes ou minimes sont dirigées par elle. Troisièmement: en gouvernant toutes choses selon son propre conseil, la divinité les dirige avec rectitude et justice, sans jamais s'écarter de ce qui convient à chaque être sous aucun prétexte et surtout pas à cause de dons et autres procédés par lesquels les hommes arriveraient à la flatter et à la fléchir, car elle n'a pas besoin des hommes » (1). La foi en ce strict déterminisme explique, aux yeux de Pléthon, les succès politiques de l'antiquité grecque et de l'Islam. Ainsi tout espoir de relèvement dépend en définitive de la philosophie. Mais quel sera le point de départ de celle-ci?

Comme la géométrie a ses axiomes, admis de tous mais nullement démontrables, ainsi la philosophie se fonde sur des notions communes à tous les hommes (*κοιναὶ ἔννοιαι*). Le consentement universel était pour les stoïciens une garantie de vérité, à cause de l'harmonie foncière qui existe entre la nature et la vérité. En faveur des notions communes, Pléthon avance une garantie plus haute: « Quand ils (les hommes) ont tous les mêmes usages, l'hypothèse d'une mauvaise coutume ne peut plus être envisagée, car une même loi quel qu'en soit l'objet, ne pourrait, sans une révélation divine, prévaloir chez tous les hommes » (2).

(1) PLÉTHON, *Mémoire pour Théodore*, cf. F. MASAI, *op. cit.*, pag. 78.
(2) PLÉTHON, *Lois*, ed. ALEXANDRE, p. 86, cité par F. Masai (p. 201).

Ainsi l'universel dans les jugements, dans les lois, dans les constantes de l'histoire porte en lui-même la garantie du divin. Il découle de cette règle fondamentale de l'objectivité que les sciences, telles que la géographie, l'histoire, la philologie, qui servent à établir l'universel deviennent des conditions *sine qua non* du progrès philosophique, et les connaissances préférées des humanistes se trouvent transformées en partie intégrante de la philosophie. Cela suffit à expliquer quelle influence l'antiquité classique a eue sur les projets de réforme sociale de Pléthon. En principe, le Maître de Mistra n'entend pas enseigner une philosophie nouvelle, ce qui est la caractéristique des « sophistes ». Au prix même de quelques entorses à la vérité historique, il essaiera de rattacher son enseignement à la tradition la plus reculée. Les doctrines qu'il entend défendre sont l'héritage que Platon reçut de l'antique sagesse de l'Orient. Aristote lui-même a tout appris à l'école de Platon; ses critiques contre la théorie des Idées sont les objections d'un novateur hérétique contre des axiomes professés par tous les penseurs de l'hellénisme, aussi bien que par lui. Le Stagirite en effet a reconnu le principe fondamental sur lequel repose la théorie des Idées, c. à. d. qu'une seule et même cause ne peut produire qu'un seul effet. Sur cet axiome est fondée la métaphysique des causes, ou si l'on veut, l'ordre de l'être [1]. Si Aristote a cru pouvoir se passer des Idées, c'est parce que son unique préoccupation a été d'assigner une cause à chaque mouvement. Parce que piètre philosophe, il ne s'est pas rendu compte que la question fondamentale concerne l'origine de l'être et non pas celle du mouvement; aussi son premier principe n'est-il qu'un Dieu moteur, non pas un Dieu créateur.

En réalité, l'attaque de front menée contre Aristote, masquait à peine, et Scholarios ne s'y est pas trompé, la tentative de renverser les vérités essentielles du christianisme. Le caractère public du *De differentiis*, qui résumait les conférences tenues aux humanistes à Florence, comme celui de la *Réplique à Scholarios*, ne permettaient pas à Pléthon de prendre à son compte les thèses des « partisans des Idées », ni d'en développer toutes les conséquences. Mais le lecteur averti trouvera dans ces deux écrits, clairement formulé en termes métaphysiques, le polythéisme du Traité des Lois.

[1] De cet ordre de l'être dépend notre connaissance. Pour Pléthon, en effet, le problème épistémologique consiste avant tout dans la manière dont il faut concevoir la structure de la réalité objective pour rendre compte de la connaissance que nous en avons.

S'il est vrai en effet, ainsi que Platon et Aristote lui-même l'enseignent, que « un est cause d'un seul » et que tout passage de la puissance à l'acte dépend d'une cause, il s'ensuit que tout dans l'univers est commandé par un strict déterminisme; rien n'est laissé au hasard, pas plus qu'au jeu de la liberté; l'*εἱμαρμένη* est la loi de l'univers. Cette loi est pourtant essentiellement bonne, car elle est définie par l'action de la première cause qui est la bonté même. « Il ne serait pas possible en effet, qu'un Dieu, qui est l'essence même du plus grand bien possible, ne produisît pas son œuvre et ne fît aucun bien; car ce qui est le bien par excellence doit nécessairement faire participer à ce bien d'autres ëtres autant qu'il est possible; et s'il fait le bien, s'il produit son œuvre, il ne peut pas la faire à moitié, ni produire un ouvrage qui soit au-dessous de sa puissance ou qui puisse jamais être ou devenir moins parfait que le mieux possible » (1). Pour comprendre pleinement cette doctrine il faut, ainsi que le souligne F. Masai, tenir compte du fait que pour un platonicien le bien se traduit toujours en termes ontologiques: c'est du plus-être.

Du moment que la première cause doit agir et que son activité est strictement déterminée, elle ne pourra que donner l'être, commun à tous; sa première action s'épuise tout entière dans un effet qui est unique, le *νοῦς* (Poseidon), lequel à son tour décharge sa puissance en donnant origine à la substance intelligente et intelligibile (Héra), le monde des Idées, lesquelles sont causes efficientes et formelles des choses comme de nos concepts, et ainsi de suite. Cette dégradation est cause de la diversité des essences. Elle se fait selon le passage du genre aux espèces, mais au lieu d'être un enrichissement par spécifications formelles, elle constitue un appauvrissement d'être: « quant à nous, nous ne dirons jamais que l'universel est inférieur au particulier tant que la partie ne sera pas plus que le tout » (2). En effet « non seulement les espèces sont les images des genres, mais elles le sont encore de toutes les espèces qui sortent d'un même genre par divisions successives et qui se partagent toujours en plus parfaites et moins parfaites, les moins parfaites étant l'image des plus parfaites » (3).

C'est dans la perspective de cette dégradation que Pléthon envisage le problème du mal. L'être étant univoque — car il est partout

(1) PLÉTHON, *Lois*, ed. ALEXANDER, p. 243, cité par F. Masai.
(2) *De differentiis*, Migne, P. G., 879 C.
(3) PLÉTHON, *Lois*, trad. PELLISIER, p. 101, cité par F. Masai.

l'effet constant et identique de la cause première - il n'y a point lieu, comme dans le thomisme, à une déficience de l'acte par rapport à sa forme. Le mal est tout simplement du non-être, conséquence nécessaire de l'appauvrissement du flux au fur et à mesure qu'il s'éloigne de sa cause première.

Il est clair que dans un tel système il n'y a point de place pour la liberté humaine au sens courant du mot. L'homme ne peut échapper à l'*εἱμαρμένη* . Bien que celle-ci soit une vraie *ἀνάγκη*, on aurait tort, d'après Pléthon, de la considérer comme un asservissement (*δουλεία*), car lui obéir, c'est répondre aux impulsions profondes de notre être, ce qui est le maximum de la liberté.

Quant à la destinée humaine « l'union des deux natures existe partiellement, temporairement, et chaque fois que le corps est détruit, elles rentrent toutes deux dans leur indépendance respective, ce qui se renouvelle indéfiniment pendant toute l'éternité » [1]. « L'âme ne remonte pas à Dieu, elle reste à la place fixée par le destin, à la lisière inférieure de l'éternel, assumant et déposant alternativement et indéfiniment la nature mortelle » [2]. « Aussi, à la mort, toute âme se trouve sauvée dans ce système où le mal n'est pas un péché, où le mal ne survit pas à sa cause: le corps » [3].

Dès le début, Pléthon nous est apparu comme un réformateur de la société; s'il s'est occupé de philosophie, c'est parce que celle-ci était la condition essentielle d'un relèvement politique de la Grèce. Pour cette même raison, afin de rendre sa philosophie accessible à la masse, il en a fait une religion dont il a défini le culte jusqu'au calendrier liturgique.

Dans un dernier chapitre consacré aux *Rencontres d'Italie*, F. Masai examine les mobiles qui ont inspiré la conduite de Pléthon au concile de Florence, ses rapports avec les humanistes, et son influence sur eux, enfin sa prise de position contre l'averroïsme et les motifs immédiats de sa polémique contre Aristote.

Ainsi tout se tient dans l'œuvre et la pensée de Pléthon; s'il est en contraste avec le milieu dont il est issu, F. Masai nous le fait apparaître toujours cohérent avec lui-même. « L'arbre douteux », ainsi que Psellos appelait l'héllenisme [4], venait de produire, après

(1) Ibid., p, 253.
(2) F. Masai, *op. cit.*, pag. 267.
(3) Ibid., p. 168.
(4) *τὸ ἀμφίβολον φυτόν*. M. Psellos, *Scripta Minora*, ed. Kurtz II, 307, 20.

d'autres de bonne qualité, un fruit empoisonné. Aussi peut-on regarder l'énigme comme résolue et tenir définitivement Gémiste Pléthon pour un apostat.

Tout le long de son exposé F. Masai, pour mieux définir la position du Maître de Mistra, l'a souvent comparée aux autres systèmes philosophiques et particulièrement au dogme chrétien. Nous ne pouvons pas le suivre dans le détail de ses appréciations. Il est certes conscient des points faibles de ce platonisme — qui tient en réalité beaucoup plus du néo-platonisme que de Platon — et ne manque pas de les indiquer. Il nous semble pourtant s'être trop laissé séduire par cet apaisement que le rationalisme de Mistra paraît donner à la raison. De sa lecture se dégage comme une mésestime du christianisme et de ses résultats. Il ne s'est pas aperçu, dirait-on, que cette satisfaction, apparemment parfaite, donnée à la raison implique une lourde contrepartie: le statisme qu'il reconnaît lui-même comme la plus frappante caractéristique du système de Pléthon et qui est aussi la marque certaine de la fausseté du système. La science dans son ensemble, non moins que la plus simple des affirmations, témoignent par leur structure du caractère essentiellement dynamique de l'intelligence et par suite de l'être.

D'autre part, c'est bien le christianisme qui, par la révélation, a enrichi l'esprit humain de nouvelles notions philosophiques lui permettant de dépasser les positions acquises par l'hellénisme et de prendre conscience de son orientation vers l'Infini. Or, c'est bien la conscience de ces notions, établies, en Orient comme en Occident, par quinze siècles de christianisme, qui a fait avorter, malgré son appareil d'érudition réelle et de subtilité, la tentative de Pléthon. L'erreur du Maître de Mistra, compréhensible chez un humaniste, mais fatale dans ses conséquences, est d'avoir cru que l'esprit humain s'était arrêté à l'antiquité grecque. Il a oublié l'œuvre éminemment civilisatrice que Byzance avait accomplie par le christianisme et qui survit encore aujourd'hui. Par parti pris — ce qui dans son système équivalait à une pétition de principe — il n'a pas voulu tenir compte de ce fait que, depuis bientôt quinze siècles, les axiomes qu'il invoquait avaient cessé, parce que dépassés, d'être des « notions communes ».

Cela même explique le sort de son œuvre. On vint puiser à son érudition, on s'empressa d'adopter ses méthodes que Pic et Ficin employèrent en faveur du christianisme, mais on laissa sa synthèse et ses dieux, légitimes ou bâtards, mourir avec lui.

Même en ce qui regarde ses aspirations de renouveau politique, son œuvre est mort-née. Les derniers défenseurs de Constantinople sont tombés en chrétiens et, après que la tragédie fut consommée, ce furent les «sophistes», l'Église et ses prêtres, qui veillèrent sur l'hellénisme chrétien. La révolution de 1821 naquit dans un couvent et les hommes qui ont fait revivre la Grèce ont surmonté d'une croix l'emblème de la liberté. Rien n'oblige au "choix douloureux" entre Byzance et la Grèce, car Byzance pas plus que les Grecs d'aujourd'hui, n'a renié la Grèce tout court, mais son paganisme.

PÉLOPIDAS STÉPHANOU S. J.

Convegno sul Monachismo Orientale

Il nostro Istituto Orientale, con la collaborazione di altri specialisti, ha promosso un Convegno di Studi sull'Oriente Cristiano il cui tema generale era: Il monachesimo orientale. Le sedute del Convegno hanno avuto luogo nella nostra sede nella settimana di Pasqua e precisamente i giorni 9, 10, 11 e 12 Aprile 1958. Distinte personalità hanno onorato con la loro presenza il Congresso; fra esse ricordiamo i Cardinali Pizzardo, Valeri, Agagianian, il Rev.mo P. Acacio Conssa, gli abati Croce di Grottaferrata e Hoeck di Ettal ed altri. I partecipanti al Convegno, quasi tutti professori e studiosi venuti dalle diverse nazioni europee, in tutto quasi un centinaio, fummo ricevuti in udienza speciale da S. S. Pio XII il quale volle indirizzarci un'allocuzione. Sia l'allocuzione pontificia che le Relazioni vengono pubblicate insieme nel n. 153 delle « Orientalia Christiana Analecta ».

Vogliamo dare qui un cenno delle Relazioni e del loro contenuto. Il monachesimo venne considerato dal punto di vista generale ascetico e giuridico; poi dal punto di vista storico furono studiati alcuni aspetti e taluni punti del monachesimo presso le singole comunità orientali.

La Relazione del P. Irénée Hausherr S. I. « Spiritualité monacale et unité chrétienne » prendeva come base il fatto che molti monaci hanno influito sia per mantenere che per scindere l'unità della Chiesa e si domandava se la stessa dottrina e pratica monastica ne fosse stata in qualche modo la causa. Questa domanda si sdoppiava in altre: quale sia l'indole della spiritualità monastica? quale il suo rapporto con quella comune cristiana? quale è stato nella vita monastica l'impedimento che ha intralciato l'opera dei monaci in favore dell'unità?

Il P. Olivier Rousseau O. S. B. trattando il tema « Le rôle important du monachisme dans l'Église d'Orient », rilevava le benemerenze del monachesimo lungo la storia dell'Oriente cristiano, poichè esso ci appare come il coronamento di tutta la vita ecclesiastica, la cima unificatrice delle parti, la principale testimonianza della santità, il segno della conservazione dello spirito evangelico, lo strumento efficace della vita apostolica. Quindi il monachesimo rivendica per se le quattro note distintive della Chiesa.

È l'aspetto giuridico che venne considerato nella Relazione del P. Clemente Pujol S. I. « Il monachesimo bizantino nella Legge *Postquam Apostolicis Litteris* ». Essa fu uno studio chiaro del nuovo Motu Proprio che ha ripristinato la forma giuridica del monachismo orientale sia anacoretico che cenobitico in maniera che il nome di

« monaco » viene attribuito esclusivamente agli Istituti religiosi con monasteri *sui iuris* e con abitudini tradizionali e cioè la vita contemplativa temperata con qualche attività sia manuale che culturale o apostolica.

Che poi questi monasteri *sui iuris* possano avere una qualche unione giuridica fra di loro fu l'oggetto della Relazione del P. GIOVANNI ŘEZÁČ S. I. il quale sotto il titolo « Le diverse forme di unione fra i monasteri orientali » illustrò specialmente i legami delle 4 laure e dei 6 cenobi di S. Saba di cui faceva capo la «Laura Massima», detta anche semplicemente di S. Saba. Quindi la confederazione dei monasteri raccomandata nei tempi odierni ha anche i suoi precedenti nella storia.

Con la relazione del P. ALBERTO M. AMMANN S. I. « I rapporti, nell'Ucraina e nella Russia Bianca, fra l'Ordine di S. Basilio Magno e la gerarchia cattolica di rito bizantino precedentemente alla prima spartizione della Polonia » si passò alla trattazione del monachismo nei singoli popoli. Il Relatore mostrò quella pagina difficile e non sempre serena delle riforme compiute dal metropolita Rutski, il quale trasformò un ordine monastico secondo gli usi orientali in un altro equiparato al modello occidentale.

La Relazione del P. TOMMASO ŠPIDLÍK S. I. svolse il tema de « L'autorità del libro spirituale presso i monaci russi », la quale era tale da metterlo al disopra di quella dei Superiori. Ora per libro sacro i monaci russi intendevano specialmente gli scritti patristici che applicavano alla vita monastica la dottrina del Vangelo. Quindi l'importanza delle versioni di quei libri tanto venerati e così gelosamente custoditi.

Due Relazioni hanno messo a nuova luce lo studismo. La prima, del P. JULIEN LEROY O. S. B. « La réforme studite » indaga l'opera riformatrice di S. Teodoro che riguarda principalmente la vita di comunità, la povertà e la regola. Questa riforma acquista un'importanza tutta speciale attraverso la fondazione del monastero di Studios, intorno al quale si forma una vera federazione di altri cenobi. P. TEODORO MINISCI, basiliano di Grottaferrata, studiò gli influssi dello studismo nel monachesimo italo-greco durante la dominazione bizantina e oltre, influssi che si rilevano nella disciplina monastica e liturgica. La sua Relazione era intitolata: « Riflessi studitani nel monachesimo italo-greco ».

Sempre sul monachesimo del periodo bizantino ma in Palestina il P. VIRGILIO CORBO O. F. M. illustrò « L'ambiente materiale della vita dei monaci di Palestina nel periodo bizantino » in una Relazione che raccolse le sue scoperte archeologiche intorno ai resti di antiche laure, cenobi e romitori nei Luoghi Santi.

Passando in Egitto il P. JEAN SIMON S. I. sotto il titolo « Les monastères coptes au XVIIe siècle et les missionaire et voyageurs occiden-

taux » disserì sulle numerose relazioni di missionari e visitatori i quali parlano nel sec. XVII intorno a otto antichi monasteri copti e mise in rilievo l'importanza di tale documentazione non ancora abbastanza sfruttata. S. E. ENRICO CERULLI parlando su « Il monachismo etiopico ed i suoi ordinamenti » fece in stile divulgativo un interessante quadro d'insieme del monachesimo etiopico dalle sue origini, rilevandone le qualità più spiccate.

Un simile studio d'insieme fu fatto dal P. GARABED AMADUNI, Mechitarista, intorno al monachismo armeno caratterizzato dalla classe dei « vartapets », ieromonaci distinti per dottrina. La sua Relazione dal titolo « Le rôle historique des Hiéromoines arménies » equivaleva dunque ad una introduziohe alla loro storia. Un altro studio sintetico venne fatto dal P. MICHELE TARCHNIŠVILI, il quale nel frattempo è piamente deceduto. Egli tratteggiò « Il monachesimo georgiano nelle sue origini e nei suoi primi sviluppi » ricalcando quella notevole caratteristica dei monaci georgiani che emigravano all'estero per staccarsi più perfettamente da ogni vincolo naturale.

Il P. JEAN VAN DER PLOEG O. P. scelse l'attuale tema di « Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien ». Dopo un lavoro di confronto fra la dottrina e la disciplina dei monaci esseni come viene lumeggiata dai documenti di Qumrân e quella dei monaci cristiani, tirava la conclusione che nulla induce a credere ad un influsso del monachesimo ebraico su quello cristiano.

Finalmente il P. EDMUND BECK O. S. B. nel suo studio « Asketentum und Mönchtum bei Ephräm » distinse nel periodo del Dottore di Edessa due modi cronologicamente consecutivi di capire la vita di perfezione; poichè prima si parla di quegli asceti che vanno sotto il nome di « figli del patto » mentre più tardi S. Efrem allude all'esistenza degli anacoreti.

Sia detta qui una parola di ringraziamento e di devozione a S. S. Pio XII, il quale ebbe la bontà di riceverci e di riprendere nella sua chiara e importante allocuzione parecchi punti di quelli che erano stati trattati nel Convegno e singolarmente quello dell'importanza del monachesimo orientale come forma di vita contemplativa. Iddio abbia già dato al suo Vicario in terra l'abbondante premio promesso ai servi buoni e fedeli!

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

RECENSIONES

Theologica et patristica

Fragen der Theologie heute, herausgegeben von Johannes FEINER, Josef TRÜTSCH und Franz BÖCKLE, Professoren des Priesterseminars St. Luzi in Chur. Benziger Verlag, Einsiedeln, Zürich, Köln, 1957. 588 S.

Dieses von Professoren des Priesterseminars St. Luzi in Chur (Schweiz) herausgegebene Gemeinschaftswerk von hervorragenden Theologen des deutschen Sprachgebietes — unter andern Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar — will die Fragestellungen, Bestrebungen und Einsichten der Theologie unserer Zeit des Übergangs und des Umbruchs weiteren Kreisen theologisch interessierter Geistlichen und Laien nahebringen. Die theologische wissenschaftliche Literatur ist heute so ausgedehnt und weitverzweigt, dass es den Seelsorgegeistlichen kaum mehr möglich ist, einen Überblick über die Ergebnisse und neuen Erkenntnisse der zeitgenössischen Theologie zu gewinnen, die doch auch für ihre Verkündigung von Bedeutung sein sollten. Selbst der Fachtheologe wird bei der Fülle der theologischen Zeitschriften und Monographien kaum noch imstande sein, auf allen Einzelgebieten des theologischen Forschens sich genügend auf dem laufenden zu halten. Ein Werk wie das vorliegende entspricht also einem wahren Bedürfnis, was auch schon daraus hervorgeht, dass fast gleichzeitig von der Mailänder Theologischen Fakultät ein ähnliches zweibändiges Werk herausgegeben wurde, und zwar als Frucht einer noch weiteren internationalen Zusammenarbeit: *Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica*, Carlo Marzorati, Milano 1957.

Das deutsche Werk widmet der durchaus unpolemischen und verständnisvollen Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie einen besonders breiten Raum, wenn diese auch in dem italienischen durchaus nicht vergessen wird. Es ist aber eigentlich verwunderlich, dass in den « Fragen der Theologie heute » wenig von einer Begegnung mit der Gedankenwelt des christlichen Ostens zu spüren ist, während die « Problemi e Orientamenti » dem Vergleich von lateinischer und orientalischer Theologie immerhin ein eigenes Kapitel widmen (von Bernhard Schultze, Band I, S. 547-579). Sollte wirklich im deutschen Sprachraum so wenig Interesse für die Probleme der Ostkirche zu finden sein?

Das Werk macht nicht den Anspruch, unmittelbar der weiteren Forschung zu dienen. Die Autoren beschränken sich aber durchaus nicht darauf, bloss über die Problemstellungen und Diskussionen der modernen Theologie zu referieren, sie nehmen vielmehr dazu persönlich Stellung und bringen ihre eigenen Lösungen, die sie eingehend begründen. So wird auch zur Forschung ein nicht unbedeutender Beitrag geleistet. Die Sprache ist durchweg klar und verständlich, in einigen Beiträgen freilich einigermassen gewunden und dunkel.

Es ist in einer kurzen Besprechung nicht möglich, den ungemein reichen Inhalt dieses Sammelwerkes im einzelnen zu würdigen. Der I. Teil befasst sich mit fundamentaltheologischen Problemen, wie z. B. « Mythos und Offenbarung », « Glaube und Erkenntnis », « Inspiration und Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift ». Der II. Teil ist der eigentlichen Dogmatik gewidmet. Es geht hier unter anderm um « Natur und Gnade », um Christologie und Mariologie und um die Glaubenslehre von der einen Kirche und ihren Sakramenten. Im III. Teil kommen Fragen der praktischen Theologie zur Sprache, so der Moraltheologie und der Soziologie, dann die Frage der zeitgemässen Verkündigung der ewigen Glaubenswahrheiten und die Frage nach den Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung usw.

Wir möchten hier nur auf den einen oder anderen Punkt, der uns von besonderem Interesse zu sein scheint, hinweisen. Sehr wohl abgewogen ist der Beitrag von Alois Müller « Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie ». Müller steht durchaus positiv zur marianischen und mariologischen Bewegung unserer Tage, weist aber auf gewisse Gefahren und Übertreibungen hin und unterzieht die Methoden mancher Mariologen einer wohl berechtigten Kritik. Es geht nicht an, durch Stimmenzählen unter den mehr oder weniger zeitgenössischen Theologen eine « kirchliche Tradition » zu schaffen. Man darf päpstlichen Äusserungen nicht eine Bedeutung beimessen, die sie gar nicht haben wollen. Es ist nicht denkbar, dass dem Credo der alten Christenheit ein Glaubensartikel einfach fehlte. Eine « Tradition » kann nicht einfach völlig neu beginnen. Auf diese Dinge weist Müller eindringlich hin. — Der Beitrag von Aloys Grillmeier « Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie » bringt das dornige Problem des Selbstbewusstseins Christi, das leider zu einer so unerquicklichen Polemik zwischen katholischen Theologen geführt hat, einer massvollen und abgewogenen Lösung näher. — Sehr anregend ist das Kapitel von Fritz Hofmann « Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung ». Ohne eine Vertiefung dieser Grundlagen, insbesondere des Mittlertums des verklärten Herrn in der Eucharistie, besteht die Gefahr, dass die liturgische Erneuerung eine blosse Fassade wird.

Der Aufsatz « Glaube und Erkenntnis » (von Josef Trütsch) unterzieht u. E. die traditionelle Glaubensanalyse einer zu scharfen Kritik. Es geht nicht an zu sagen, die traditionelle Lehre vom Glauben sei « im Ansatz verfehlt » (S. 50); denn sie ist doch wohl im wesentlichen die des Vatikanischen Konzils. Wohl ist diese Lehre er-

gänzungsbedürftig, und in diesem Sinne weist Trütsch gute und gangbare Wege auf. Nur kann ja nun doch die übernatürliche Gnade eine etwa fehlende objektive Evidenz nicht ersetzen. Es bleibt dabei: die praeambula fidei, also auch die Tatsache der Offenbarung, müssen einsichtig gemacht werden, bevor ein vernünftiger Glaube möglich ist.

Zum Thema « Kirche und Kirchen » legt Thomas Sartory den protestantischen und den katholischen Standpunkt dar. Ein paralleler Aufsatz über die Auffassung der getrennten östlichen Theologen wäre auch recht wünschenswert gewesen, ist aber nicht vorhanden. Manches in den Darlegungen Sartorys will uns diskutabel erscheinen. Wenn päpstliche Dokumente neuerer Zeit, im Unterschied zum Gebrauch des christlichen Altertums, von den orientalischen getrennten Gemeinschaften das Wort « Kirche » gebrauchen, so kann man daraus nicht schliessen, dass die Päpste diese Gemeinschaften wirklich als Kirchen, wenn auch in unvollkommenem Sinn, anerkennen (Vgl. S. 355, 357). Die Päpste haben so oft und so deutlich den unverrückbaren Standpunkt des Hl. Stuhles dargelegt, dass nur die sichtbare katholische Kirche mit ihrem sichtbaren Oberhaupt, dem Nachfolger Petri, die wahre Kirche Christi ist, dass sie ohne Gefahr, missverstanden zu werden, von « orthodoxen Kirchen » sprechen können. Richtig ist, dass sich bei den getrennten Ostkirchen sehr viel mehr « vestigia Ecclesiae » finden als bei den protestantischen Gemeinschaften und dass es deshalb seinen guten Grund hat, wenn die Päpste wohl bei den Ostchristen, nicht aber bei den Protestanten von « Kirche » sprechen. Diese « vestigia » sind aber immer vestigia Ecclesiae *catholicae*. Bei der Aufzählung der Elemente, die zur örtlichen Kirche gehören, die Sartory (S. 356) gibt, fehlt etwas Wesentliches: nämlich die Unterordnung unter das Oberhaupt der Gesamtkirche. Im streng theologischen Sinn des Wortes kann keine Gemeinschaft, der die Verbindung mit dem Apostolischen Stuhl fehlt, Kirche genannt werden. Das gibt S. auch selbst (S. 357) zu. Wir können nicht den Satz unterschreiben: « Bei den Orthodoxen wird man sogar sagen dürfen, dass sie keine formelle, die gesamte orthodoxe Kirche verpflichtende Aussage gegen den Glauben der römisch-katholischen Kirche haben » (S. 365). Ohne Zweifel lehnt doch die « gesamte orthodoxe Kirche » zum mindesten die definierte Glaubenswahrheit vom römischen Primat ab. Die Lehre der Enzyklika « Mystici Corporis » von der Kirchengliedschaft scheint uns in diesem Aufsatz nicht genügend berücksichtigt zu sein.

Wenn so auch manche Einzelheiten in dem vorliegenden Sammelwerk zu Diskussionen Anlass geben können, so ist doch das Ganze eine sehr wertvolle Einführung in die Problemstellungen, die heute die westliche Theologie, sowohl die katholische wie die protestantische bewegen.

WILHELM DE VRIES S. J.

Wladimir SOŁOWIEW, *Die geistlischen Grundlagen des Lebens*, Übersetzt von Ludolf MÜLLER, Erich Wewel Verlag, Freiburg im Breisgau 1957, 183 Seiten.

Ludolf Müller, ein ausgezeichneter Soloviev-Kenner unserer Tage, hat diese neue Übersetzung einer der bekanntesten Schriften des russischen Philosophen für die « Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Sołowjew » hergestellt. Sie ist in Band II, S. 7-152, aber auch als selbständiges Buch, das wir hier besprechen, erschienen (*). Auch an dieser Sonderausgabe ist die gefällige Ausstattung zu loben und der gleiche für das Auge angenehme, schöne Druck, den wir aus den bereits erschienenen Bänden der Gesamtausgabe kennen. Die Übersetzung ist getreu, ihre Sprache flüssig, ihr Ausdruck gewählt.

Es folgt ein « Nachwort des Übersetzers » (153-173) (nebst Registern und einer sehr nützlichen vergleichenden Übersicht über die Seitenzahlen der beiden russischen Gesamtausgaben und der vorliegenden neuen Übersetzung). Aus diesem Nachwort erfahren wir die Textgeschichte der Schrift Solovievs, die sich zusammensetzt aus einer Reihe von Abhandlungen, die in den Jahren 1881-1884 geschrieben und in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht worden waren. Zu Lebzeiten Solovievs kam das Werk dreimal in Buchform heraus: 1884, 1885 und 1897; nach seinem Tode ist es mehrmals erschienen und dazu in mehrere Sprachen übersetzt worden. Wir erfahren überdies, dass in dies Werk mehr als eine Stelle aus den « Vorlesungen über das Gottmenschentum » hineingearbeitet wurde und dass Soloviev sehr darauf bedacht war, all das fortzulassen, was seine zu den verschiedensten Lagern gehörigen Leser hätte stossen oder verletzen können.

So ist ein Werk entstanden, das zum Reifsten und Schönsten aus dem umfangreichen Nachlass des genialen Russen gehört.

Gleichwohl kann und muss man sich die Frage stellen, ob Solovievs hier vorgetragene Weltanschauung und ob seine einzelnen Behauptungen vollständig der christlichen und insbesondere der katholischen Lehre entsprechen.

In der Tat gibt die Schrift zu mehr als einer Beanstandung Anlass.

Im ersten Teil malt Soloviev die Verderbtheit der menschlichen Natur in so düsteren Farben, dass der Eindruck entsteht, er halte die Natur an sich für böse, er sei in ihrer Wertung fast Manichäer. Unsere Natur erscheint als zutiefst lasterhaft; ihr letztes Wort ist Mord und Selbstmord: die Selbsterhaltung durch die Nahrung wird wegen der dabei notwendigen Tötung pflanzlichen und tierischen Lebens zum Mord; die Fortpflanzung wird, da sie Hingabe eigenen Lebens für die Hervorbringung fremden Lebens ist, zum Selbstmord (17 f.; 21; 66-67). Der Kampf ums Dasein wird (auch noch zu Beginn

(*) Unsere Besprechung des II. Bandes soll in Kürze folgen.

des zweiten Teiles) zu betont als ununterbrochene Feindschaft aller gegen alle geschildert (70).

Dieser ungünstige Eindruck von der menschlichen Natur wird auch dadurch nicht verwischt, dass Soloviev hier und da sachliche, richtigstellende Bemerkungen einstreut (wie z. B., dass das Arge des materiellen Lebens nicht in ihm selbst liege, sondern darin, *wie* sich unsere Seele in ihrem Willen zu ihm verhält, oder, dass das Wesen des Bösen in der Trennung des natürlichen Lebens vom göttlichen Leben besteht) (33). Aufs Ganze gesehen legt Soloviev hier eben doch einen Naturbegriff zugrunde, in dem die Natur des Menschen nicht nur in ihrer Trennung vom vollen Menschsein, sondern auch in ihrer Loslösung von Gott gesehen wird. Jedenfalls scheint Solovievs Redeweise hier streckenweise mehr durch Übersteigerung der Gegensätze auf literarischen Effekt auszugehen, als von Anfang an eine sachliche, objektive Darstellung der Tatsachen zu beabsichtigen. Vielleicht wurde aber Soloviev gerade durch die Erkenntnis dieser Übertreibung dazu veranlasst, in seinem letzten bedeutenden Werke, den « Drei Gesprächen » (1899-1900), näherhin in der « Kurzen Erzählung vom Antichrist », diesen Widersacher Christi u. a. als Philozoen und Vegetarianer einzuführen.

Auch andere Gegenüberstellungen wirken überspitzt und sind geeignet, Missverständnisse hervorzurufen. Zu schroff stellt Soloviev den abstrakten Verstandesbegriff von der Gerechtigkeit dem lebendigen sittlichen Gerechtigkeits-*Gefühl* entgegen (56) — als ob es nicht ein Mittleres gäbe —; in zu schroffen Gegensatz geraten an anderer Stelle einerseits natürliche, andererseits sittliche oder gnadenhafte Ordnung (62).

Zu beanstanden ist dann vor allem Solovievs Konzeption vom Verhältnis Gottes und des Logos zur Welt (74-75). Soloviev betrachtet dieses Verhältnis analog dem der menschlichen Seele zum Leibe und spricht vom « lebendigen Organismus der Gottheit » (105). Das Missverständliche und Ungenügende einer solchen Auffassung zeigt sich auch in Solovievs Ekklesiologie: Kirche als Leib Christi ist für ihn nicht eine Metapher, sondern eine metaphysische Formel (107). Es fehlt bei Soloviev an einem eindeutig klaren Schöpfungsbegriff. Dunkel ist Solovievs Auffassung vom Sündenfall. Die durch ihren Sündenfall in den Strom der Erscheinungen herabsinkende Menschheit wird in platonischem Sinn als präexistent gedacht (89); und man fragt sich, wie diese präexistente Menschheit als « Weltseele » (74; 91) sich frei gegen Gott entscheiden konnte, bevor sie zusammen mit ihrem « Leib », d. h. der materiellen Welt, von Gott geschaffen wurde.

Ferner fasst Soloviev die Menschwerdung evolutionistisch auf; für ihn ist sie kein eigentliches Wunder; er lässt sie logisch aus der ganzen ihr voraufgehenden Geschichte der Welt und Menschheit folgen (91). Daher versucht er auch, die Dogmen der sieben ersten allgemeinen Konzilien mit Vernunftgründen als einzig richtige Definition der christlichen Wahrheit hinzustellen, ihnen « volle logische

Rechtfertigung » zu verschaffen (128 f).; sie können nach seiner Meinung kraft « ihrer vollkommenen Vernünftigkeit zu dem umfassendsten philosophischen System entwickelt werden » (129-130).

Auch Solovievs Redeweise über die Menschwerdung ist dogmatisch wenig genau. Er spricht in diesem Sinne nicht nur von « persönlicher Vereinigung Gottes mit dem Menschen » (92), sondern auch umgekehrt von « Vermenschlichung seiner Gottheit » (98). Häufig verwendet er den ungenauen Ausdruck « gottmenschliche Persönlichkeit » (92; 94; 95; 96; 101; 106) (statt: « (göttlicher) Person des Gottmenschen »). Gewiss lässt sich diese Terminologie auch wohlwollend deuten. Doch bleiben Stellen, die einer richtigen Deutung grössere Schwierigkeiten bereiten. So erklärt Soloviev die zweite Versuchung Christi in der Wüste dahin, dass Satan an den Herrn das Ansinnen stellte, « er solle seine göttliche Kraft zum Mittel der Selbstbehauptung seiner menschlichen Persönlichkeit machen » (96-97) -- als ob in Christus neben der göttlichen zugleich eine menschliche Persönlichkeit vorhanden wäre.

Ungenügend ist sodann der Versuch Solovievs, sowohl den Unterschied zwischen Adam und Christus wie auch die hypostatische Union rein ethisch zu erklären (92 f.). Dunkel ist der Versuch, Christi Selbsterniedrigung als « innere Selbstbeschränkung » in der « gottmenschlichen Persönlichkeit » zu bestimmen (95).

Trotz dieser zum Teil grundsätzlichen Mängel vermittelt uns Solovievs Werk viele tiefe Einzelgedanken über Gebet und Opfer, vor allem aber eine geschlossene, grossartige, allumfassende Schau vom christlichen Leben, von Christentum, Kirche und Staat, vom Sinn des Weltgeschehens, von der Kreatur in Gott.

B. Schultze S. J.

Wladimir Solowiew, *Übermensch und Antichrist, Über das Ende der Weltgeschichte.* Aus dem Gesamtwerk Solowjews ausgewählt und übersetzt, eingeleitet und erläutert von Ludolf Müller. Herder-Bücherei 26, Freiburg im Breisgau 1958, 155 Seiten.

Nach einer allgemeinen Einleitung über die Antichrist-Idee im 19. Jahrhundert, über Solovievs Leben und Denken und über seine apokalyptische Ideenwelt kommt dann Soloviev selbst in 30 Abschnitten zu Worte. Die einzelnen Stücke sind Solovievs Briefen und Werken entnommen; der letzte Punkt enthält mündliche Äusserungen Solovievs. Den Abschluss bildet ein kurzes Nachwort über Sinn und Bedeutung der Apokalyptik des russischen Philosophen. Müller hebt in diesem Nachwort das Bleibende und Wertvolle in Solovievs Apokalyptik hervor, ohne ihn zum Propheten oder Hellseher im eigentlichen Sinne machen zu wollen.

Obschon Solovievs Weltbild in manchen Punkten durch den weiteren Verlauf der Geschichte überholt und richtiggestellt worden

ist, liest man diese fesselnden und trotzdem auch jetzt noch zeitnahen Ausführungen mit grosser Anteilnahme und Spannung.

Selbstverständlich stossen hier und da dem Leser auch Dinge auf, die vielleicht eingehender untersucht zu werden verdienten. Bringen wir ein paar Beispiele: In den Zusammenhang vom Übermenschen gehört wohl auch die Idee N. Fedorovs, dass die Menschen auf die Wiedererweckung ihrer Vorfahren hinarbeiten müssten. Es ist bekannt, dass Soloviev unter dem Einfluss dieser Idee stand. Und in manchem Zitat des vorliegenden Büchleins wird man unwillkürlich an Fedorov erinnert (z. B. Seite 48 f.; 82 f.; 94-95). — Ein anderes Beispiel: In seinem Aufsatz « Die Idee des Übermenschen » (1899) nennt Soloviev, neben Leo Tolstoj und Friedrich Nietzsche, Karl Marx. Marx erscheint ebenfalls als « gewichtiger Name » (77) und als Exponent der Mode-Idee des ökonomischen Materialismus. In den « Drei Gesprächen » (1899-1900) wird nun unter dem Decknamen des « Fürsten », ganz ausführlich auf Tolstojs Ideen Bezug genommen, ja dieser erscheint als einer der vielen Antichriste (97). Nach Müller nimmt Soloviev die Verbindung von Übermensch und Antichrist zwar noch nicht im Aufsatz « Die Idee des Übermenschen » vor, sondern erst später (75). Nietzsche war daher für Soloviev auch einer aus der Zahl der Antichriste. Berechtigt uns also nicht die Tatsache, dass Soloviev von Karl Marx im gleichen Zuge mit den beiden andern redet und dass er fast zur gleichen Zeit in der Erzählung vom Antichrist diesen als jenen Übermenschen schildert, der die soziale Frage endgültig löst, zur Annahme, dass auch Karl Marx für Soloviev einer aus der Zahl der Antichriste war, mit anderen Worten ein Vorläufer des Antichrist? Immerhin fällt auf, dass Soloviev dem Gedanken und Einfluss Marxens, der doch zu seiner Zeit immer stärker wurde, so verhältnismässig wenig Beachtung schenkt (vgl. zum Ganzen D. Strémooukhoff, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*, Paris 1935, S. 284 und *Solovievs Werke* (russisch), 1. Aufl., Band VIII, S. 311 und 332).

B. Schultze S. J.

The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople. English Translation, Introduction and Commentary by Cyril Mango (= Dumbarton Oaks Studies Three), Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1958; IX+327 pages; price 6 dolls.

The 18 homilies of Photius which the A. here presents in an English translation are the only complete ones of his that remain, and they all date from his first patriarchate. They are ' Sermons on Various Occasions ' (to borrow Newman's title), not simple explanations of the sacred text though abounding in biblical quotations, rhetorical, some of them with interesting historical references. For instance, Homily XIV may be the source from which Symeon Metaphrastes inserted into his edition of the *Life of Stephen the Younger* the infor-

mation that the first move in the iconoclastic campaign of the Emperor Leo was the raising of images located near the ground (cf. J. GILL, *A Note on the Life of St Stephen the Younger by Symeon Metaphrastes*, in Byz. Zeitschrift 39 (1940) pp. 382-6). With regard to the Photian question, the A., in his historical comments, seems to be unaware of the contribution that Fr Stephanou has made (in earlier issues of this periodical -- vols. 18 (1952) and 21 (1955)) to its discussion, and to undervalue the studies on it of Frs Grumel and Laurent (e.g. when he writes: « The authenticity of the last two sessions of that Council [of 879-80] has been quite gratuitously contested », p. 303 *n.* 33).

Translation is never easy, least of all the translation of the rhetoric of a bygone age. The A. wisely decided to sacrifice, if necessary, English style in favour of fidelity to the text; he has for the most part achieved both, though of course no preacher nowadays would speak in the fashion of Constantinople of the ninth century. (' Emanated ' [p. 276], used of the Holy Spirit, is an unhappy choice of word.) As his basic text he took Aristarches, collating it however with the known MSS, and so in reality producing a critical edition. But one MS he could not use because " I am sorry to report that the use of No. 3 (Athen. 2756) has been refused by the National Library of Greece » (p. 35).

The A. allots Homilies XIII and XIV to the same year and even to the same week. Both, admittedly, are on the same general topic — slander, but there is a marked difference of tone. Homily XIII is almost violent and refers frequently to fasting; Homily XIV is very gentle, indeed in the beginning nearly ingratiating, and does not mention fasting. So, I suggest that Homily XIV was either not a Lenten sermon at all (titles are often the guesses of scribes) or, if a Lenten sermon, of another year from that of Homily XIII.

J. GILL, S. J.

J. DANIÉLOU S. J., *Théologie du judéo-christianisme*, Desclée & Cie [Tournai 1958] pp. 458.

Con la claridad de orden y estilo que le son propios el ilustre autor nos ofrece en este libro, pulcramente impreso, una vista panorámica de la teologia judío-cristiana. Tema de sumo interés tanto para el patrólogo como para el especialista de antigüedades cristianas y que ha suscitado estos últimos años una curiosidad especial en los investigadores sobre todo desde que los documentos de Qumran han descubierto un material abundante y precioso. Valiéndose de sus mismos estudios anteriores y de los de otros especialistas, tales como Schoeps, Peterson, Orbe y Dix, D. ha elaborado una síntesis de todos los elementos que aparecen en los primeros escritos cristianos y cuyo origen son las categorías y recursos de la teología judía contemporánea. Si no se los debe llamar sistema teológico, débeseles clasificar como elementos y procedimientos típicos de la teologia judía.

Ante todo el autor hace el recuento y clasificación de los escritos primitivos, hasta comienzos del siglo III, tributarios de esa teología, entre los que descuellan ciertos apócrifos como la Ascensión de Isaias y el Testamento de los XII Patriarcas, y otros autores de indubable inspiración judío-cristiana como el Pastor de Hermas, el Pseudo-Bernabé y las Odas de Salomon, cuya carga semítica aparece hoy más cuantiosa mediante el cotejo con el Manual de Disciplina de los esenios. Acertadamente reconoce D. en Edesa un centro de judío-cristianismo a principios del siglo III, y por ello hubiera sido justo dar más importancia a los Hechos de S. Tomás y al Liber Legum Regionum que de allí nacieron.

Ya se entiende que manipulando con brevedad asuntos y problemas envueltos con frecuencia en cierta neblina el autor no logra siempre asociarme a sus teorías y soluciones que siempre son respetables. Por ej. la coincidencia de que tanto S. Ignacio de Antioquía como la Ascensión de Isaías afirmen que el diablo ignoró el nacimiento de Jesús (cfr. p. 22), no bastan para deducir que Ignacio depende de la segunda y que por lo tanto la Ascensión se escribió a fines del siglo I. Cabe en efecto una fuente común. Así también se me hace excesivamente frágil (p. 34) el argumento para probar la anterioridad al año 70 del Evangelio según los Hebreos. Más repugnancia encuentro en admitir (p. 37) que el Sermón de la Cena haya sido pronunciado entre la Resurrección y la Ascension.

La 2ª parte estudia « El ambiente intelectual » y muy certeramente se individualizan los recursos de le teología judío-cristiana en la exégesis que acostumbra fundir combinactiones de textos, traducir explicando y sobre todo especular sobre el Génesis en el que hallan nuestros autores abundantes prefiguraciones del Mesías, de la Iglesia cristiana y aún de la escatología. Por otro lado es de lo más obvia esta adherencia del judío-cristianismo al Antiguo Testamento.

Me permito algunas observaciones. No acepto que la Epístola a los Hebreos venga de un ambiente alejandrino (p. 112), tanto más que esta teoría difícilmente consentiría el origen paulino que los católicos sostenemos. Quizás hubiera convenido (p. 147) precisar con más claridad quién es el « princeps huius mundi » de los textos bíblicos y judío-cristianos. Creo que « mundo » indica no la tierra sino el género humano y que el dominio es anterior a la Redención. Adolecen de la misma oscuridad en el mismo contexto las afirmaciones de que es una « conception » relacionada con el esenismo la de que los demonios son los mismos ángeles que pecaron. Y si se admite que el Satán de Job es un angel malo pero no caido, ¿cómo se esquiva la consecuencia de que Dios ha creado seres malos? No me convence (p. 148) el que Jesús, al decir que vio al demonio « tanquam fulgur de caelo cadentem » (Lc 10, 18), lo considerara como habitante del cielo inferior. Basta con que concuerde la metáfora. Y si (p. 149) el *ἐπουράνιος* lo traduce por « air », no veo por qué el mismo término significa poco antes el cielo inferior. Muy bien llevada me resulta la investigación sobre todo en las pp. 161-2 acerca del « Libro de la Vida ».

La 3ª parte examina los puntos doctrinales más característicos de la teologia judía y que de ella han pasado al patrimonio de los pirmeros autores cristianos. Las interferencias de la angelología con la Trinidad, la abundancia de las especulaciones sobre los ángeles, los numerosos títulos del Hijo de Dios heredados en parte del Antiguo Testamento, los misterios en la Encarnación derivantes de la cosmografía y astronomía judía, la bajada a los infiernos con su doble recensión y la ascensión a través de los 7 cielos, la importancia teológica de la cruz, las explicaciones eclesiológicas tomadas del Génesis y el milenarismo, son otros tantos capítulos en los que el autor con tacto y perspicacia describe y estudia en sus diversas ramificaciones los más importantes elementos de la teologia judío-cristiana. La 4ª parte se extiende a las « Instituciones » o sea a la práctica litúrgica de la iniciación cristiana mediante el bautismo y la eucaristía en la que se pueden reconocer usos secundarios tomados, a lo que parece, de ritos judíos. La misma organización primitiva de la comunidad cristiana tiene muchas semejanzas con la de los esenios, así como ciertos principios ascéticos y morales, comenzando por la doctrina del doble camino hacia el mal y hacia el bien.

Tratando del sentido del « Nombre divino » (p. 202-203) hubiera esperado alguna alusión al « sanctificetur *nomen* tuum ». El texto citado de Clemente (p. 250) no prueba la expulsión de los demonios del agua sino del alma. Grave me parece la affirmación de que el « descensus ad inferos » no está en el N.T. (p. 257). D. no considera Act. 2, 31: « providens locutus est de resurrectione Christi, quia neque derelictus est in inferno (hades), neque caro eius vidit corruptionem ». Pero aún I Petr. 3, 19 alude claramente a ese descenso y a la predicación o anuncio dado por Cristo, sobre todo si se atiende al contexto posterior. Y si Hermas sostiene que los Apóstoles bajaron a ese limbo a bautizar a los justos del Antiguo Testamento, no por eso se ha de excluir como incompatible el primer descenso de Cristo, sobre todo si se reflexiona en que Hermas hace persistir a los justos en una especie de Sheol hasta el Juicio Final. La expresión: « La mythologisation de l'Ancien Testament » (p. 295) me suena poco gratamente sobre todo al referirse a la serpiente de bronce conmemorada por el mismo S. Juan. No es cierto que S. Efrén (p. 320) nos muestre la tierra como la montaña paradisíaca, pues bien distingue la tierra nuestra del paraiso (cfr. I. ORTIZ DE URBINA, *Le paradis eschatologique d'après Saint Ephrem*, OCP 21 (1955) 467. ¿Por qué (p. 321) en vez de explicar a Hermas con el Apocalipsis no hace lo contrario? ¿Cómo a propósito de Eva = Iglesia no advierte (p. 336) que también Ireneo establece Eva = María? No veo cómo pueda decirse que el milenarismo se encuentra en I Thess. 4, 17 y en I Cor. 15, 23 donde para nada se habla de mil años. Por último, que la « sphragis » aluda sencillamente al bautismo en Eph. 1, 13 no lo compruebo por la vaguedad de la frase. En cambio en II Cor 1, 22 se habla en el contexto de « unción », y por lo tanto la « sphragis » no puede identificarse con el bautismo a secas.

La misma abundancia de observaciones que me he permitido hacer al docto autor demuestra la atención que se merece su libro que enseña mucho. Sus resultados pueden servir de base para prolongar la investigación en los autores sirios aún del siglo IV, como Afrahates y S. Efrén, ya que en ellos, por no haber sufrido el proceso de helenización, siguió persistiendo la infiltración de la teología judío-cristiana.

I. Ortiz de Urbina S. I.

M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie.* Paris 1957, [Patristica Sorbonensia, 1] pp. 478.

Il prof. H. I. Marrou, direttore della nuova collana, ha voluto presentare in una prefazione questa interessante primizia, frutto di un lungo lavoro di raccolta di materiale e di bibliografie non meno che di esame e confronto di testi. Dopo avere contemplato allo spettro dell'analisi nel volume precedente la gamma dell'ebraismo nei primi Padri, il presente libro ci fa vedere invece la gamma dello stoicismo della quale nei Padri Apostolici appena si riconosce qualche barlume mentre è più forte presso Giustino, Atenagora, Taziano, Teofilo d'Antiochia e presso lo stesso Clemente alessandrino, il quale non dovrebbe essere considerato come il primo platonico cristiano. Dalla metà del sec. III lo stoicismo tramonta rapidamente e cede il posto al neoplatonismo. Essendo dunque lo stoicismo la scuola meglio rappresentata in quella filosofia scadente ed ecclettica del sec. II e degli inizi del III, gli stessi Padri della Chiesa ne hanno preso degli elementi più o meno considerevoli sia direttamente sia quasi per osmosi.

Il dotto autore, possedendo una vastissima bibliografia specie francese, ci introduce nel problema con molta chiarezza proponendosi lo scopo e facendo una recensione critica dell'immensa letteratura. Lo scopo è quello di analizzare gli scritti dei Padri durante quel periodo per accertare: 1) cosa ci riferiscono intorno agli autori stoici; 2) quali elementi stoici si possano riscontrare nei loro scritti. La prima parte non merita altro che lodi ed è di positiva utilità. Nella seconda l'autore stesso si impone delle limitazioni. Infatti appena tratta della morale stoica e niente della logica.

L'autore ha fatto un lavoro utilissimo poichè ha riunito e ordinato tutti i testi patristici che contengono dello stoicismo o potrebbero contenerlo. Ho invece da giudicare come poco critico il criterio adottato. L'autore confessa (p. 75) di non voler fare la critica delle fonti per vedere se in realtà il rispettivo Padre ha preso quella dottrina da fonti stoiche. Basterà invece che quella dottrina, anche se la troviamo nella Bibbia o in altre filosofie, abbia il marchio stoico. Questo criterio poco preciso apre la via al pericolo di vedere elementi stoici anche là dove non vi sono. Per classificarli come tali non basta il criterio dei parallelismi o delle somiglianze. Se non erro, l'autore è incorso in questo

pericolo vedendo dello stoicismo anche nei testi che non lo contengono. Per es. in diverse occasioni in cui esamina i testi che parlano della costituzione del composto umano, se essi non sono tricotomisti ma dicotomisti l'autore vorrebbe catalogarli come stoici (pp. 138-40, 149-50). Ma per non parlare dell'aristotelismo che è anche dualista, la stessa concezione ovvia del popolo distingue fra corpo e anima senza entrare in nessuna filosofia. Quando Gesù ha detto che non bisogna aver paura di quelli che uccidono il corpo ma non l'anima — dualismo — non era certamente sotto l'influsso della Stoa. In generale l'autore ricerca con troppo entuasiasmo, a quanto mi sembra, quello stoicismo nei Padri, e delle volte *interpreta* in senso stoico v. gr. Taziano (pp. 138-40) mentre altre volte *forza* un pò le cose, come presso Ireneo (p. 148). Al risultato quindi della ricerca di stoicismo converrebbe applicare una certa riduzione e spargere qua e là alcuni segni interrogativi. Tutto sommato però l'opera dello Spanneut è degnissima di lode benchè perfettibile come primo saggio, coraggioso, di sintesi.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Reallexicon für Antike und Christentum herausg. von Th. KLAUSER. Lieferung 23/27 (Diamant-Ebenholz), Stuttgart 1957-58.

Con ejemplar ritmo y valiosa presentación siguen apareciendo los cuadernos de esta útil obra en la que colaboran conocidos especialistas, sobre todo alemanes. He de repetir hoy lo que ya afirmé a propósito de los fascículos anteriores: que los artículos son en general dignos, que algunos son de extraordinaria factura y que en cambio alguno que otro deja que desear. Justo es que el comentario empiece por los mejores que, a mi juicio, son el « Durchzug durch das Rote Meer » y « Ebendbildlichkeit », debidos el primero a K. Wessel y el segundo a H. Merki. Este último ha sabido utilizar con ponderación las numerosas investigaciones que sobre la semejanza del hombre con Dios segun diversos Padres han visto la luz en estos últimos años.

Tengo en cambio muchas reservas que hacer sobre el « Dogma II » redactado por E. Fascher. Escribe (col. 21) que si se leen las actas del conciclio de Nicea del 325 — y cita a MANSI 6, 956 — vemos que se recita el símbolo y luego los obispos claman: « Esta es la fe de todos! Esta es la fe de los ortodoxos! Así creemos todos ». A lo que observamos: 1) no se conservan las actas del I concilio de Nicea, 2) en esa página de Mansi se trata de otro concilio que cita a Nicea, pero sólo para trascribir su símbolo y de ningún modo se leen esas aclamaciones. Lo más grave y desacertado del artículo es que desde ese punto el autor cae en confusiones que le inducen a errores de sabor sectario. Establece que desde Constantino eran los emperadores los que hacían indiscutibles las verdades de la fe y por lo tanto los que hacían los « dogmas ». Añade que en la Edad Media ese poder pasó a la Sede Romana. « Los derechos del emperador romano pasan al Papa. Así

lo confirma Pio IV en la Bula Benedictus Deus de 26-I-1564, declarando los acuerdos del Concilio de Trento como obligatorios para todos los cristianos y amenazando con la excomunión a quien osara sin licencia del Papa publicar sobre ello comentarios, glosas, notas u otra clase de interpretaciones. Es conclusión de esa linea el que el Concilio Vaticano reconoció el 18-VII-1870 la infalibilidad del Papa cuando habla oficialmente [« als Amtsperson »], de suerte que Pio IX pudo declarar ese dogma como obligatorio. Con ese dogma se ha abierto para siempre la posibilidad de elevar a artículos de fe tradiciones cuya base bíblica es controvertida. Con ello desaparece históricamente tanto el principio de Vicente de Lerins como la pretension de un Justiniano. Nuevos " dogmas " ya no habrá en lo futuro sino en la Iglesia católica, que ciertamente puede figurar como heredera de la filosofía antigua y que siempre ha dado mucha importancia a esa herencia » (col. 23-24). A esa conclusión, fruto de una investigación deficiente y confusa, quisiera poner las siguientes acotaciones. No hay que confundir el término de « dogma » con la indiscutibilidad de los artículos de la fe, es decir con la cosa. La intangibilidad de la revelación aparece ya antes de Constantino. Recuerdo al autor cómo Marción y Pablo de Samosata, v. gr., fueron excomulgados porque la Iglesia no quiso tolerar sus errores en materia de fe. Esa indiscutibilidad es la que desde el siglo IV comienza a ser uno de los sentidos técnicos de la palabra « dogma ». Aun admitiendo la ingerencia de los emperadores en los concilios generales, resulta de las fuentes que no eran ellos sino los Padres del concilio los que definían o declaraban el dogma; dogma que por lo mismo no se *hacía* sino se *reconocía* según la equivalencia « dogma » = verdad revelada, y por lo tanto, de fe. Léanse a este propósito las aclamaciones de los Padres al terminar las lecturas de la II carta de Cirilo a Nestorio y de la II carta de Nestorio a Cirilo en la 1ª sesión del Concilio de Efeso. Precisamente ese mismo Concilio de Efeso, ignorando las decisiones del I Concilio de Constantinopla del 381 a pesar de haberse celebrado por iniciativa y bajo la presidencia imperial, nos confirma en que no bastaba el apoyo y voluntad de los emperadores para que hubiera « dogmas ». En el mismo sínodo efesino la 1ª sesión que definió la maternidad divina de María se celebró sin presidencia civil y contra la voluntad del delegado imperial, Candidiano. Lo único cierto es que la intervención de los emperadores daba valor civil a las definiciones y cánones de los concilios. No se puede hablar por lo tanto de « derechos » del emperador a establecer « dogmas ». El refutar al autor cuando pretende que la Iglesia católica define « nuevos *dogmas* » nos llevaría muy lejos, pues sus afirmaciones parten de teorías fundamentales de luteranismo. ¡ Es lástima que un « Reallexicon » fundado por el prof. Fr. J. Dölger y su escuela de cabida al deplorado artículo de tan rancio estilo protestante!

I. Ortiz de Urbina S. I.

A. M. Javierre, salesiano, *La sucesión primacial y apostólica en el evangelio de Mateo.* Datos para el problema de la sucesión apostólica. Cuaderno 1º [Biblioteca del « Salesianum », 49] S.E.T. pp. 68.

Idem, *La primera « diadoché » de la patrística y los « ellógimoi » de Clemente Romano.* Datos para el problema de la sucesión apostólica Cuaderno 2º [Bibl. del « Salesianum », 40] S.E.T. pp. 158.

Con intraprendenza giovanile il prof. J. fece un inchiesta fra i diversi colleghi cattolici intorno ai testi di Matt. 16, 18 ss; 28, 18 ss. Le domande erano: « 1º Admittisne duobus hisce textibus Matthaicis successionem respective primatialem et apostolicam exprimi? 2º Si affirmative respondendum putas: quomodo tuo iudicio, successionis idea in textibus Matthaei includitur?... 3º Quod tibi videtur principium connectens textum biblicum cum themate de successione?... 4º Si aliam viam libentius ingrederis, potesne quaedam suggerere, quae meliorem problematis de successione positionem ac solutionem permittant? ». Nel primo fascicolo si contengono le risposte ricevute. Alla prima domanda la risposta generale è stata affermativa. A quella seconda l'immensa maggioranza risponde coll'« implicite », restando però un po' incerta la determinazione se « implicite formaliter » o « virtualiter », incertezza dovuta alla diversa terminologia delle scuole teologiche. Alla terza domanda si risponde generalmente che la perennità delle rispettive cariche di primate e apostolo è la base e il nesso che associa ai testi biblici il necessario fatto della successione. Sulla prima e terza domanda sono anche d'accordo io, che rispondo in questa pagina all'inchiesta rivoltami. Riguardo alla seconda preciso che secondo me la successione si trova nei testi « implicite formaliter » e non soltanto « realiter implicite » per adoperare la terminologia dell'autore che mi sembra chiara. Siccome Gesù parla nei due testi esplicitamente della perennità, perchè anche quel « portae inferi non praevalebunt » si estende a tutto il periodo di belligeranza ossia fino all'escatologia, si deve dire che la successione è implicita nella mente dell'autore di quelle espressioni.

Nel secondo fascicolo il J. con un acume sereno e uno stile terso e forbito fa l'esame del primo testo patristico che adopera la parola « succedere » e si riferisce a un ordine stabilito dagli Apostoli. Si tratta di passi (cap. 42, 1-5; 43, 1 e anzitutto 44, 1-4) della I epist. di Clemente Romano. Dopo aver fatto la storia della secolare controversia, ora di nuovo riaperta, intorno all'apporto dei testi clementini per l'idea della successione di Pietro e degli Apostoli, l'autore sottomette quelle pericopi a un paziente, accurato esame filologico-teologico. Ogni parola importante, specie « diadoche » ed « ellógimoi », viene vagliata alla luce del contesto e dei luoghi paralleli. Il risultato è che là dove Clemente adopera la parola « successione » non si tratta di quella apostolica ma di quella, ordinata dagli apostoli, fra gli « aparchai » ed i ministri locali. Invece gli « ellógimoi » appaiono infatti veri « successori » degli Apostoli. Si capisce che questa indagine di

carattere filologico porta a una conclusione limitata, che cioè da quel testo clementino non abbiamo dimostrata o affermata esplicitamente la « successione » apostolica. Essa però viene riconosciuta come un fatto da Clemente. L'autore ha avuto buona cura di distinguere fra il suo argomento e quello più vasto della dottrina generale sulla successione apostolica. Non direi che sia del tutto convinto dall'esame del J. specie per quella incertezza che avvolge i termini di « episcopos » e « presbyteros » negli scritti « apostolici » e anche per quelle caratteristiche non ancora bene definite dei preposti locali e missionari o profeti nella primitiva comunità cristiana. Invito l'egregio autore a consultare nel libro testè recensito del Daniélou quel che egli suggerisce come influssi dell'organizzazione ebraica, quale viene ora conosciuta dai mss. del Mare Morto, su quella cristiana dei primi decenni, tanto più che anche Clemente è largamente tributario agli influssi giudeo-cristiani.

I. ORTIZ DE URBINA, S. I.

Gregorii Nysseni opera dogmatica minora. Pars I, ed. F. MUELLER (Jaeger vol. III/Pars I), Leiden 1958, pp. 236.

Optime meritus Wernerus Jaeger, qui priora duo volumina operum Nysseni edenda curavit, primam partem huius tertii voluminis in humanissima praefatione commendat. Tutela eius et adiumentum huic tomo non defuit, qui tamen a suo discipulo et praeclari magistri imitatore editur. Praebentur in hoc volumine sex libri Nysseni qui de Trinitate agunt, nimirum ad Eustathium de sancta Trinitate, ad Graecos ex communibus notionibus, ad Ablabium quod non sint tres dei, ad Simplicium de fide, adversus Arium et Sabellium de Patre et Filio et adversus Macedonianos de Spiritu Sancto; necnon duo libri qui de christologia tractant, scilicet ad Theophilum adversus apollinaristas et Antirrheticus adversus Apollinarem. Nescio quo fundamento vertatur latine « Apolinarius », qui apud antiquos scriptores latinos « Apollinaris » dicitur etsi textus graecus habet *'Απολινάριος*. Nescio pariter cur (p. IX) asseratur in hoc tomo contineri septem tractatus de Trinitate, qui reapse non nisi sex sunt. Sed haec sunt peccata minuta. Multa vero in hac perspicua et castigata editione laudanda sunt. Plures enim codices et maiore cura quam in praecedentibus examini subiecti sunt; versiones pariter syriacae, antiquitate praestantes, in trutinam sunt revocatae. Idcirco haec editio antecedentes longe superat. Immo liber ad Graecos non in forma decurtata sed integra praebetur, et, quod potissimum est, ultima pars libri adversus Macedonianos, quae hucusque, etiamsi nota doctis, lucem non viderat, hic primum apprime editur.

Nihil in arte typographica desiderandum restat.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

ORIGEN, *The Song of the Songs. Commentary and Homelies.* Translated and annotated by R. P. LAWSON (= *Ancient Christian Writers*, vol. XXVII). London, Longmans, Green and Co. 1957; 386 p.

La traduction anglaise du Commentaire et des Homélies d'Origène sur le Cantique des Cantiques n'a point besoin de recommandation. Après les excellentes études de ces dernières années sur Origène, par Völker, Lieske, de Lubac, Daniélou, Lebreton, Bertrand, Crouzel, on apprécie à bon droit le grand Alexandrin comme théologien, mystique et surtout comme exégète de l'Ecriture. Cependant on n'avait pas le texte en langue moderne. En français, parut la traduction des Homélies, avec texte latin en regard, dans les « Sources Chrétiennes » en 1954, mais pour le Commentaire il n'existait que quelque anthologie (par ex. R. B. Tollinton, *Selection from the Commentaries and Homelies of Origen*, London, 1929). Cette lacune s'explique par le fait qu'on était obligé de faire une traduction d'après une autre traduction, car le texte original nous manque, sauf pour quelques fragments peu sûrs, ce qui ne facilite pas le travail, mais au contraire pose beaucoup de problèmes. Ajoutons que Rufin dans le Commentaire se permet beaucoup de liberté, plutôt interprétant la pensée que traduisant. S. Jérôme dans son prologue aux Homélies se vante de les rendre « fideliter magis quam ornate », mais pourrait-on de son vocabulaire latin reconstituer le texte grec original?

D'autre part, il ne faut pas, sous prétexte de l'incertitude des textes primitifs, se priver d'une lecture aussi belle que celle du Commentaire et des Homélies sur le Cantique. S. Jérôme fait remarquer au Pape Damase qu'Origène, par ses écrits, surpasse tous les autres écrivains, mais par son Cantique des Cantiques, il se surpasse lui-même.

La présente traduction anglaise, comme la française de Dom O. Rousseau, est faite sur l'édition de Baehrens, vol. 8 des œuvres d'Origène dans la collection de Berlin (GCS, Leipzig, 1925).

Les indices et les notes sont courtes, mais soignées; elles renvoient à un grand nombre de publications et donnent d'intéressants parallèles. Ce livre, comme en général tous les autres de la Collection *Christian Writers*, peut offrir un grand profit, non seulement aux étudiants de patrologie mais aussi à un vaste public cultivé.

T. ŠPIDLÍK S. J.

Ascetica

Walter VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1958, xv + 263 p., 26 D.M.

Dans le cadre de la mystique orientale W. Völker a déjà publié trois ouvrages sur les Alexandrins, Origène (1931), Philon (1938),

Clément (1952) et, en 1955, son « Grégoire de Nysse comme mystique ». Aujourd'hui il nous livre le résultat de recherches étendues sur la doctrine mystique du ps. – Denys; c'est un nouvel essai tendant à expliquer la pensée mystérieuse de cet écrivain inconnu. A l'histoire de la piété orientale et à l'explication de certaines thèses de la théologie thomiste cette étude dionysienne apporte une contribution importante.

Dès la première lecture on est agréablement surpris de trouver des matériaux abondants et précieux au sujet de la vie religieuse en Orient aux premiers siècles du christianisme. Cependant c'est surtout la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse qui est mise en relation avec celle de Denys; par là l'auteur veut montrer comment le ps.-Denys s'insère dans la tradition spirituelle de Grégoire.

Après une revue brève et précise de l'état actuel du problème dionysien et une appréciation sur les études récentes (p. 1-24), l'A. commence l'examen de la « contemplation et de l'extase » chez le ps.-Denys. Trois chapitres suivent dans les grandes lignes la division ternaire bien connue en voie purgative, illuminative et unitive: « Die Ausformung des ethischen Lebens..., die Kontemplation, die Ekstase ». Nous disons dans les grandes lignes seulement, p. c. q. le premier chapitre réunit par une véritable *fallacia in verbo*, la vie active préalable à la contemplation et la vie active consécutive à la contemplation. Ce schème ternaire — on connait les préférences de Denys pour la triade -- est projeté par l'auteur sur l'œuvre entière de l'Aréopagite, quoiqu'il essaie de pénétrer dans le système par son centre c. à. d. par les expériences mystiques secrètes de Denys (p. 25). Pour notre part nous regrettons fortement que l'A. n'ait pas étudié davantage la structure et l'originalité des quatre œuvres principales de l'Aréopagite et qu'il ait pour ainsi dire imposé à la mystique du ps. – Denys ce schème ternaire, qui n'est ni employé ni même mentionné dans sa « Theologie mystique ». En bonne méthode il eut été préférable, à notre avis, de prendre comme point de départ son petit ouvrage, la « Théologie mystique », sans présupposer des structures ou des expériences déterminées.

Avant d'examiner de plus près les conceptions de l'A. sur la mystique, la contemplation et l'extase, il est utile de se rendre compte comment Völker conçoit la relation qui existe entre la structure hiérarchique et la contemplation individuelle de Dieu. En effet, c'est ici la source du malaise croissant qui nous prend à l'étude de son ouvrage. Nous ne pouvons souscrire à son explication selon laquelle « es ist von vorneherein anzunehmen, dass beide in engen Wechselbeziehungen stehen und das Individuelle sich nur im Rahmen der Hierarchie... erfüllen kann » (p. 23). Sans doute il se base en cela sur l'autorité de l'abbé R. Roques (*L'Univers dionysien*), mais il nous semble que ce grand connaisseur de Denys propose plutôt comme une hypothèse la possibilité de résoudre l'antinomie qui existe entre la « perfection » dans la hiérarchie et la connaissance mystique de l'individu, alors que Völker accepte cette conciliation comme une certitude inébran-

lable. Ne peut-on partir d'une autre hypothèse? Le ps.-Denys a voulu christianiser les thèses néoplatoniciennes; sur ce point tout le monde est d'accord; mais il n'est pas du tout nécessaire qu'il ait conçu et réalisé une « Weltanschauung » intégralement chrétienne et complètement achevée en elle-même. Ne se pourrait-il pas tout autant que les quatre ouvrages tout en ayant une même ontologie, se divisent ensuite en deux groupes qui indiquent, chacun à sa manière, le retour actif à Dieu? D'une part, les deux ouvrages sur la Hiérarchie — celle des anges et celle de l'Eglise — où la perfection de l'homme s'actue à travers les symboles, qui sont signe et réalité, et où elle est liée à une place fixe dans la hiérarchie; d'autre part, les deux ouvrages sur Dieu — les « Noms divins » et la « Théologie mystique » — formant un ensemble fermé, où l'homme, considéré maintenant comme individu, donne dans son union à Dieu la préférence à la théologie négative, comme à la voie « la plus convenable » (Div. Nom. 13,3).

Une telle hypothèse, qui peut être justifiée facilement, ne contraindrait pas à ce tour de force que Völker est obligé de faire continuellement lorsqu'il veut imposer son système préconçu des trois voies non seulement à la « Théologie mystique », mais aussi à toute l'œuvre de l'Aréopagite. Tout le chapitre consacré à l'attitude morale fondamentale comme préparation nécessaire à la contemplation mystique (seinen eigentlichen Grund p. 83), ne convainc pas: il ne semble pas que ce soit un facteur essentiel de la théologie mystique du ps.-Denys. De même, la place que Völker attribue au Christ (p. 34 et 50-53) et aux anges (p. 141) n'est qu'une exigence de son système et une logique de ses premières positions.

Nulle part il n'est indiqué clairement en quoi consiste la « mystique chrétienne »; il se pourrait que ce fût là une conséquence du fait que Völker voit le ps.-Denys dans le prolongement de Grégoire de Nysse. Il serait trop long de montrer ici comment la plupart des « dépendances » signalées par Völker sont bien plus lointaines et, dépassant Grégoire, trouvent leur source chez Plotin et Philon; elles n'ont pas dû nécessairement passer par le Cappadocien pour arriver au ps.-Denys. Ce que Völker affirme au sujet de la triple connaissance de Dieu chez Denys, il aurait pu l'étendre à tout l'ensemble de son argumentation: « bei Gregor v. Nyssa findet sich dieser dreifacher Weg zur Gotteserkenntnis, freilich nicht so präzis formuliert an einer Stelle, aber hier und da taucht bald dieser, bald jener Gedanke auf. *Es fehlt also nur die Zusammenfassung* » (p. 187, nota 5; c'est nous qui soulignons).

On remarquera combien l'explication de la mystique dionysienne est défectueuse là où une expérience mystique de l'auteur des Areopagitica est affirmée a priori. Nous lisons: « Wer indes das erste Kapitel der MTh liest, *gewinnt den unabwendbaren Eindruck*, dass hinten den mehr verhüllenden als andeutenden Ausführungen Tieferes steht als eine sich mit Negationen begnügende Theologie » (p. 215; nous soulignons).

En outre, les trois arguments avancés pour prouver la réalité de la mystique chez l'Aréopagite (p. 205-206) n'emportent pas du tout la conviction: attribuer le manque de preuves à l'exceptionnelle « *Zurückhaltung* » du mystique Denys, qui emploie des « weitgefassten und mehrdeutigen Wendungen » (p. 206-208), ne se justifie pas dans le cas présent. Une étude approfondie et précise des termes polyvalents *ἀγνωσία, ἕνωσις* et *ἔκστασις* aurait pu apporter de la clarté dans ce problème épineux. Völker s'est proposé de nous donner une synthèse de la doctrine mystique du ps. - Denys; nous ne pouvons malheureusement pas dire que son essai a été couronné de succès.

J. VANNESTE, S. J.

Sakramentalmystik der Ostkirche. Das Buch vom Leben in Christus des NICOLAS KABASILAS; übersetzt von GERHARD HOCH, herausgegeben und eingeleitet von Endre von Ivánka. Volksliturgisches Apostolat, Klosterneuburg-München, 1958; 248 p.

Russische Mystik. Eine Anthologie, Übertragungen von REINHOLD v. WALTER. Begleitworte von Julius Tyciak, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1957; 256 p.

Nicolas Cabasilas, né vers 1290, neveu de Nil Cabasilas, laïc, fut mêlé aux événements qui marquèrent la lutte pour l'Empire entre Jean Cantacuzène et Jean Paléologue. Dans l'affaire des hésychastes, Nicolas se rangea du côté de Grégoire Palamas, et comme celui-ci, attaqua l'Eglise latine. Mais, à part ces polémiques, il a écrit des pages pleines de piété et vraiment remarquables. On classe son œuvre principale: *De vita in Christo,* parmi les traités de théologie mystique.

Encore récemment le P. Mayer attira, dans *Ostkirchliche Studien* (1956, pp. 177-195), l'intérêt du public sur les idées de Cabasilas concernant l'Eucharistie. Son autre chef-d'œuvre: *L'explication de la Divine Liturgie,* parut en français en 1943 dans les *Sources Chrétiennes.* Le lecteur allemand trouvera peut-être ce livre moins mystique que ne l'annonce le titre de la traduction. Il goûtera cependant les charmantes comparaisons et métaphores par lesquelles l'auteur s'efforce d'éclairer le mystère de la grâce sacramentelle.

La traduction se lit aisément; grâce à cela, elle présente avec une simplicité évangélique le problème théologique de la relation entre la sainteté donnée par les moyens de l'Eglise c'est-à-dire par les sacrements du Baptême, du Myron et de l'Eucharistie, et notre collaboration qui se propose de cultiver ces semences divines.

Le titre du deuxième ouvrage annoncé plus haut est aussi plein de promesses: la Mystique Russe! Par son origine mystérieuse, par sa ferveur naïve, par une atmosphère exotique, dans laquelle ils introduisent le lecteur occidental, les *Récits d'un pélerin russe,* qui constituent la première partie de cette anthologie semblent quel-

quefois « mieux que les romans, les études et les essais, faire pénétrer le mystère du peuple russe », comme s'exprime Jean Gauvain dans son introduction à la traduction française. On sait maintenant que ce premier enthousiasme fut exagéré; de ces *Récits* il n'y eut en Russie que deux modestes éditions (1865 et 1884); on se tromperait en les prenant comme vraiment caractéristiques des russes ou de la mystique. Cependant on les lira toujours avec intérêt, car on n'avait pas encore en allemand la traduction des passages sur l'oraison, l'édition de 1925 (Petropolis Verlag, Berlin) étant incomplète.

La personne de Séraphim de Sarov est certainement plus sympathique et si l'on s'attache à son célèbre *Dialogue avec Motoviloff*, ce chapitre réédité ici (la première traduction allemande se trouve chez Ludwig Berg *Ex Oriente*, Mainz 1927) nous dépeint très bien la figure et la doctrine du grand staretz russe.

La troisième partie de l'Anthologie contient l'*Explication de la Divine Liturgie* par Gogol, faite sur l'édition russe parue à Berlin en 1921.

T. Špidlík S. J.

Dictionnaire de Spiritualité, Fascicule XXIV (Dorothée de Montan – Du Vancel), Paris, Beauchesne, 1957.

Nous voyons s'achever, avec le présent fascicule, le troisième volume du Dictionnaire. Outre de nombreux articles biographiques, nous en lisons deux plus doctrinaux, l'un sur la « *Douceur* » par André-Ignace Mennesier (col. 1674-1685), l'autre sur la « *Dulcedo, Dulcedo Dei* » par Jean Chatillon (col. 1777-1795). Le premier auteur découvre dans la notion de douceur un peu plus que la vertu de mansuétude, telle que la définit Saint Thomas. Elle caractérise un comportement d'ensemble, fait à la fois de dépendance à l'égard de Dieu et de modeste et aimable patience à l'égard du prochain. Si l'on revient aux sources bibliques et évangéliques de la douceur chrétienne, l'attention sera attirée par deux notions qui vont de pair: « humilité-douceur ». L'auteur aurait pu distinguer d'une manière plus poussée les nuances qui déterminent le double aspect de cette vertu, à l'exemple des Pères et des auteurs spirituels, lorsqu'ils commentent les Béatitudes évangéliques et la parole du Seigneur: « Je suis doux et humble de cœur » (Matth. XI, 29).

La « *Dulcedo* », mais dans un sens tout différent, est éclairée par un ensemble de métaphores, qui se rapportent surtout au sens du goût et à celui de l'odorat. Ce sont surtout les versions latines de l'Ecriture qui ont joué dans l'évolution de ce mot un rôle important, en le chargeant de significations théologiques et spirituelles, qui, sans ce secours, leur seraient sans doute toujours demeurées étrangères. Les mots *dulcis* et *dulcedo* ne sont en effet souvent que des traductions assez approximatives et interprétatives des termes hébreux ou grecs

auxquels ils correspondent. Cela justifie la présence de cet article dans le Dictionnaire, bien que cette même matière doive encore être traitée en d'autres articles, comme Goût de Dieu, Sens Spirituel etc.

L'article très complet d'Emile Bertaud sur *Notre-Dame des Sept Douleurs* (col. 1686-1701) traite de l'objet de cette dévotion et de son histoire, mais aussi, brièvement, des nombreuses associations, des pratiques de piété, de la littérature et des arts qui témoignent de sa diffusion et de sa popularité.

T. ŠPIDLÍK S. J.

Liturgica

Alois STENZEL, S. J., *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie* (= Forschungen zur Geschichte der Theologie und innerkirchlichen Lebens. Heft VII/VIII). Verlag F. Rauch, Innsbruck, 1958, 319 p. Prix: 124 Schill.

A la fin de ce livre son A. propose un certain nombre de suggestions pour une réforme des rites baptismaux du « Rituale Romanum ». Trouvons-nous là le but de cette étude ou est-ce là un simple corollaire qui s'en déduit naturellement? Probablement l'un et l'autre.

Quoiqu'il en soit des intentions de l'A. elle montre et elle explique non seulement comment le rituel du baptême, si simple à son début (une profession de foi et une triple immersion) s'est développé, mais aussi quelles furent les causes d'ordre divers qui y ont provoqué des changements nombreux et variés. Elle dégage nettement les grandes lignes, s'attardant moins aux rites secondaires; parmi celles-ci est comptée la bénédiction de l'eau qui occupe cependant une place si grande, parfois démesurée, chez les Orientaux, qui était déjà connue de Théodote et de S. Irénée et n'est pas sans rapport avec l'Ecriture Sainte (à ce propos voir l'article de l'évêque Cassien dans *Irenikon,* t. 31, 1958, p. 5-18).

Les textes du Nouveau Testament sont étudiés avec soin et les conclusions qu'on en peut tirer au sujet du baptême au nom de la S. Trinité ou au nom de Jésus, au sujet de la formule indicative du baptême ou d'interrogations avec réponses, sont nettes et prudentes. C'est la profession de foi, considérée comme un engagement, comme un pacte avec le Christ, qui a été ritualisée, l'acte baptismal étant le sceau apposé à ce pacte. D'autres idées, comme celles de la régénération à une nouvelle vie, de l'adoption filiale, de la mort et de la résurrection du Christ, n'ont pas reçu alors une expression rituelle.

La *Didache,* S. Justin et les Apologètes témoignent déjà d'une participation de la communauté au catéchumène et d'un intérêt particulier pour la démonologie, pierres d'attente pour des rites futurs; à cette époque le rite baptismal reste simple, encore aucune onction. Mais avec Ter-

tullien et Hippolyte, après l'introduction du catéchuménat, un rite pleinement développé s'étale à nos yeux dans une description assez large et un formulaire complet. Avec l'appoint des Pères orientaux du IVe et Ve siècle, l'A. étudie en autant de paragraphes la profession de foi, la renonciation au démon, l'adhésion au Christ, l'acte baptismal, les formules qui l'accompagnent, les rites postbaptismaux (la première onction appartiendrait au baptême, non à la confirmation) et les rites du catéchuménat (exorcismes, etc.) Etude sérieuse, profonde, pleine de réflexions pertinentes, malheureusement dans un langage contourné.

La deuxième moitié du livre traite uniquement des rites latins et particulièrement du rite romain.

Parmi les nombreux raisonnements qui font l'intérêt de son livre, l'A., malgré ses précautions, se laisse parfois entraîner par des a priori ou des faits insuffisamment prouvés. Donnons un exemple. A la p. 69 il est dit que le formulaire d'Hippolyte est important, décisif pour l'histoire des usages romains parce que c'est une « Kirchenordnung », une ordonnance ecclésiastique. Mais si cette ordonnance n'a été à Rome qu'un essai, et encore dans une seule paroisse ou communauté particulière, quelle influence a-t-elle pu avoir sur le rite romain? Ensuite, Hippolyte, qui a reproché au pape Calliste des innovations dans la discipline pénitentielle, n'aura pas eu la légèreté de mettre entre les mains de son adversaire les mêmes armes en innovant à son tour. Et pourquoi pas? est-on toujours si raisonnable? et si Hippolyte avait écrit son ordonnance après sa réconciliation avec le pape? qu'en savons-nous? Encore cette observation au sujet d'Hippolyte (p. 78, note 3): cet auteur a eu succès en Orient parce qu'il écrivait en grec. Il y aurait à cela cependant un motif plus obvie et plus réel si Hippolyte n'avait fait que reproduire dans son ordonnance des usages qu'il avait vus et qu'il avait déjà pratiqués à Alexandrie et qu'il essayait d'introduire dans la petite communauté romaine dont il était le prêtre.

Cela n'empêche pas que le livre, qui cherche à faire « comprendre », contienne un bon nombre d'explications éclairantes. Ainsi, l'onction prébaptismale qui aujourd'hui se fait chez les Orientaux immédiatement avant l'acte baptismal, avait primitivement sa place entre la renonciation au démon et l'adhésion au Christ et ne servait qu'à souligner celle-là d'où dans plusieurs documents un dédoublement de cette onction. Resterait à expliquer pourquoi cette onction prébaptismale a pris une importance si grande chez les chrétiens de la Mésopotamie et de la Perse. Mais notre A. n'étudie les rites orientaux que pour autant qu'ils puissent apporter quelque lumière à l'objet de son livre qui est centré autour du rite baptismal romain. Et dans ce domaine il donne pleine satisfaction.

A. Raes, S. J.

Iuridica

Hamilton Hess, *The Canons of the Council of Sardica A. D. 343*. A Landmark in the early development of Canon Law, (Oxford Theological Monographs), Clarendon Press, Oxford University Press, 1958, pag. VIII-170.

Concilium Sardicense convocatum a Constantio ariano ad instantiam Constantis anno, ut videtur, 343, in causa S. Athanasii, Marcellini Ancyrani et Asclepae Gazensis, est unicum inter Concilia orientalia in quo tam numerosi Episcopi occidentales aderant. Varii ex membris eius, sicut et ipse Praesidens Hosius Cordubensis, Concilio Nicaeno quoque interfuerunt. Scopus Concilii Sardicensis erat rehabilitatio S. Athanasii aliorumque Episcoporum, qui iniuste ab Eusebio Nicomediensi eiusque fautoribus depositi erant, necnon fidei Nicaenae restitutio ulteriorumque machinationum in occupatione sedium episcopalium praeclusio. Eusebiani quidem revisionem processus S. Athanasii eiusque sociorum non admittentes, statim ab initio se separaverunt a reliquis Episcopis; at hoc non obstante Concilium ipsum programma suum absolvit: S. Athanasium aliosque Episcopos restituit, et praeterea canones disciplinares ad praecavendas perturbationes huiusmodi edidit, agendo de translatione Episcoporum aliorumque clericorum, de Episcoporum designatione, de horum sedis imperialis visitatione, et praecipue de appellatione ad Romanum Pontificem. Quod ultimum argumentum speciatim magni momenti est. Notare quoque oportet canones Sardicenses in duplici versione independenti et aliquantum differenti, latina et graeca conservatos esse, eosque in Occidente initio saepius ut Nicaenos habitos esse.

Auctor in prima parte sui operis tractat de historia Concilii Sardicensis, de authenthia canonum eius et de forma publicationis, quam ex modo procedendi in Senatu recepto explicat, necnon de transmissione textus canonum sive in Occidente sive in Oriente. In parte altera dein exegesim praebet canonum dividendo argumentum ipsorum iuxta themata supra adducta. Adduntur tres appendices i. e. De anno Concilii Sardicensis, De origine canonum Concilii Antiocheni, et De canonibus Sardicensibus in primis Collectionibus canonicis latinis.

Tota investigatio est valde accurata et completa, singulae quaestiones undequaque discutiuntur et iudicium ponderatum in conclusione datur. Tamen melius forte esset faciliusque studium evaderet, si textus singulorum canonum latinus et graecus adduceretur. Hoc quidem alicubi fit, sed raro. Praeterea tractans de transmissione textus graeci auctor tenet eum primo in Collectione Ioannis Scholastici an. 550 apparuisse; sed videtur canones hos iam in prima Collectione chronologica canonum Conciliorum, saltem in prima medietate saeculi sexti, et forte iam antea, adfuisse. Denique canones appellationis quod attinet, momentum eorum nimis diminuere videtur,

ita ut appellatio valorem suum iuridicum, et agnitionem potestatis superioris quae in ipsa implicite continetur, sensum suum amittat. Mirum videtur modum procedendi Senatus ad formulationem canonum admittere, et aliud institutum iuridicum, nempe appellationem, tali modo evacuare. Eo magis quod agnitio auctoritatis Sedis Romanae clare ibidem apparet, et quidem ut praeexistentis et *non* tantum a Concilio agnitae vel concessae.

Hoc proin puncto excepto expositio ceterum obiectiva apparet et propter suam serietatem scientificam necnon amplitudinem qua singulae quaestiones tractantur omnino commendatur.

I. Řezáč S. I.

Hagiographica et historica

Vitalien Laurent, A. A., *La Vita Retractata et les miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa* (= Société des Bollandistes, Subsidia hagiographica, n. 31), Bruxelles 1958, 186 pages.

In 1956 Fr. Laurent edited a Life of St. Peter of Atroa, which had hardly appeared when there was found in a MS of Glasgow another Life. This proved to be not just another copy of the published Life, but a veritable second edition, in which certain parts of the earlier account were modified and a long section recounting posthumous miracles added. In the present volume Fr. Laurent edits the new Life. After an introduction discussing the Glasgow MS and the relation of the new text to the earlier one, and evaluating new historical and geographical indications, he presents the variants in the parts that are common to both Lives (the Glasgow MS has, however, two big lacunae) and adds, with a translation into French, the parts peculiar to the Scottish MS. Indexes of neo-Grecisms, of grammar and of names increase the value of the edition.

J. Gill, S. J.

Cardinal Eugene Tisserant, *Eastern Christianity in India. A History of the Syro-Malabar Church from the Earliest Time to the Present Day*; Authorized adaptation from the French by E. R. Hambye S. J., Orient Longmans, Bombay-Calcutta-Madras, 1957, p. 266 + 2 maps + VIII plates; Price 12 Rupees.

Non sono numerosi gli studi sulla fiorente e sempre più sviluppantesi comunità dei Cristiani di San Tommaso nel Malabar in India. Perciò è stata un'opera molto utile di raccogliere in un volume gli importanti studi di Sua Em. il Card. E. Tisserant, apparsi nel Dictionnaire de Théologie Catholique, sotto le voci: Syro-Malabare (Église) e Nestorienne (Église). In essi il dotto autore traccia un quadro com-

plessivo sulla movimentata storia della Chiesa Syro-Malabarese fino all'anno 1941.

L'opera del P. Hambye non è stata soltanto di tradurre i sopraddetti studi, ma anche di completarli secondo le ultime ricerce e proseguirli fino all'anno 1957. Inoltre nelle quattro estese appendici (p. 163-204) egli ci presenta: Il diritto canonico e le usanze dei Syro-Malabaresi. La Liturgia Syro-Malabarese. — Le liste dei vescovi del Malabar e dei patriarchi Antiocheni e Caldei. — La lista cronologica degli avvenimenti più importanti nella storia ecclesiastica malabarese. Specialmente preziosa è l'appendice III, perchè difficilmente si troveranno altrove liste così complete dei vescovi di diverse gerarchie e comunioni del Malabar, come in quest'opera.

Un altro lavoro arrichisce questo volume: la dettagliata bibliografia malabarese (p. 205-250). Vi si trovano elencati gli archivi, dove si trovano i documenti per la storia malabarese, poi le fonti già pubblicate tanto occidentali che orientali, ed infine la letteratura moderna. Nelle otto tavole di illustrazioni il P. Hambye intendeva presentare specialmente i monumenti cristiani del Malabar provenienti dall'epoca pre-portoghese, prima dunque che cominciasse il forte influsso europeo, che ha quasi sopraffatto le tradizioni locali. Le due cartine geografiche segnalano tutte le diocesi cattoliche dei tre riti esistenti nel Malabar e le altre località, di cui si fa menzione nel testo.

L'indice analitico facilita la consultazione di questo volume, che diventerà, senza dubbio, il manuale più importante per chi vuol conoscere le vicende storiche e la situazione attuale dei Cristiani di San Tommaso.

M. LACKO S. I.

Istoria Bisericească Universală. Due volumi, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortdoxă, București 1956, 394, 467 pp.

Questi due volumi di « Storia Ecclesiastica Universale », sono un manuale ad uso degli studenti degli Istituti Teologici della Romania. La composizione fu affidata a tre noti professori: Teodor M. Popescu, dell'Istituto Teologico di Bucarest, Teodor Bodogae dell'Istituto Teologico di Sibiu e George Gh. Stanescu di Cluj.

Per facilitare lo studio, il materiale è diviso nei seguenti 6 periodi: I. dal principio del cristianesimo all'anno 324; II. dal 324 al 787, il periodo dei concili ecumenici, dei grandi teologi e delle controversie teologiche; III. dal 787 al 1054 è l'epoca della decadenza dello stato papale e dell'impero occidentale, la preparazione dello scisma; IV. dal 1054 alla fine del secolo XV, il tempo delle grandi lotte tra il papato e le potenze laiche, dei tentativi d'unione delle Chiese, delle crociate, della potenza del papato, della scolastica e della caduta dell'impero bizantino; V. i secoli XVI-XVIII, le grandi agitazioni della Riforma, le missioni lontane, la Rivoluzione francese; VI. dal 1800 ai nostri

giorni, il periodo di altre agitazioni ecclesiastiche in occidente, la soppressione dello Stato Pontificio, la costituzione di nuove Chiese autocefale in oriente.

In questo quadro sono trattati tutti i grandi avvenimenti storici del cristianesimo orientale ed occidentale: la sua vita religiosa, politica, culturale, giuridica, liturgica, ecc., e in questo sta il merito del manuale. Ma data l'ampiezza della materia, ogni aspetto non poteva essere notato che brevemente, senza giustificare o provare la maggior parte dei fatti storici soggetti a discussione. La bibliografia stessa, sebbene povera, cita libri di scrittori dissidenti, cattolici e protestanti; gli autori promettono inoltre di aumentarla in una seconda edizione. Per gli studenti di teologia questi due volumi sono certamente una larga introduzione nella storia ecclesiastica universale.

Tuttavia questo libro è scritto in uno spirito di parte, il più delle volte privo di oggettività, abbonda di accuse infondate, di giudizi falsi e temerari. In genere gli autori criticano e condannano quasi sempre le azioni del papato e della gerarchia cattolica, trattano con benevolenza e giustificano spesso ciò che fanno e fecero le sette protestanti, lodano ed esaltano tutta la vita della Chiesa dissidente. Quantunque riconoscono alcuni fatti negati fin ora (la presenza di S. Pietro a Roma), in tutta l'attività del Papato vedono soltanto ambizioni di glorie, desiderio di dominio terrestre e politico, orgoglio sfrenato (cfr. I, pag. 203). Sembra che lo spirito evangelico, lo zelo apostolico, la carità cristiana non abbiano mai formato i moventi delle azioni dei Papi, e non immaginano neppure che uno spirito soprannaturale abbia mai ispirato tali azioni. Le grandi lotte per l'indipendenza dal potere laico attraverso i secoli sono interpretate come sostenute o provocate semplicemente dal desiderio dei Papi di arrivare al dominio politico mondiale. Finanche il grande sviluppo delle missioni del secolo XVI è giudicato da un punto di vista puramente umano. Lo zelo apostolico è considerato come un desiderio di dominazione terrestre del Papa, i metodi usati dai missionari come inganni, il martirio di molti Missionari è presentato come una giusta punizione per le loro azioni politiche. Alla stessa maniera la causa dello scisma d'oriente si afferma essere l'orgoglio dei Papi e la pretesa di possedere diritti universali, i quali sarebbero contrari allo spirito del Vangelo (I, p. 362); i tentativi d'unione delle Chiese si dice essere ispirati da interessi puramente politici (II, p. 32); i gesuiti sono accusati di essere gli uccisori di Enrico IV (II, p. 108), di aver praticato il commercio degli schiavi (II, p. 251), ecc.

Probabilmente, se gli autori vivessero sotto un regime non radicalmente opposto alla Chiesa cattolica, avrebbero trattata questa con più rispetto e si sarebbero avvicinati di più alla verità.

B. BARBAT S. J.

P. GRIGORIOU, *Σχέσεις Καθολικῶν καὶ Ὀρθοδόξων*, Athens 1958, 697 pages.

This long book has four parts. The first recounts the co-operation of the two Churches in various parts of the Greek islands and the mainland, particularly from the beginning of the XVII century onwards; the second, the efforts within the last century or so on both sides towards union; the third, the reasons for the schism and the story of the Oecumenical Councils of Lyons and Florence that tried to heal it; the fourth, the present state of affairs. Much reading over a long time has gone into the making of this book, the first part of which (about the half of the book in length) is especially interesting. The A. narrates his facts as far as possible by quotations drawn from official documents, letters, articles; from earlier writers and from contemporaries. His purpose shows itself throughout, to recommend union of the two Churches as Christian and as practicable. Indexes and a long bibliography enrich the volume.

J. GILL, S. J.

Byzantinische Diplomaten und östliche Barbaren. Aus den *Excerpta de legationibus* des Konstantinos Porphyrogennetos ausgewählte Abschnitte des Priscos und Menander Protektor. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Ernst DOBLHOFER. 223 Seiten.

Vademecum des byzantinischen Aristokraten. Das sogenannte *Strategikon* des Kekaumenos. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Hans-Georg BECK. 164 Seiten.

Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz. Das 8. Jahrhundert (717-813) aus der Weltchronik des Theophanes. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Leopold BREYER. 244 Seiten. (Bände IV, V, VI der Reihe « Byzantinische Geschichtsschreiber » herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. E. v. IVÁNKA. Verlag Styria Graz-Wien-Köln).

La storia di Bisanzio che fino a poco tempo fa interessava esclusivamente gli specialisti, ottiene progressivamente nel campo della cultura generale una più giusta valutazione della sua importanza. Per facilitare agli studiosi l'accesso alle fonti storiche, la Casa Editrice *Styria* ha intrapreso la traduzione in tedesco di quei testi che meglio riflettono la fisionomia spirituale di Bisanzio e gli avvenimenti più salienti o più decisivi della sua storia millenaria.

Nel primo dei volumi che qui presentiamo sono stati tradotti quei brani degli storici Prisco (V sec.) e Menandro (VI sec.) che ci sono stati tramandati esclusivamente del *De legationibus* di Costantino VII. Per la loro importanza è già molto significativo che il Porfirogenito li abbia inserito in quella sua raccolta di documenti destinata, insieme al *De thematibus*, *De administrando imperio* etc., a perpetuare nel suo casato la tradizione imperiale e l'arte del governo.

Testimonio oculare di gran parte degli avvenimenti, Prisco ci narra l'affermarsi della potenza di Attila, le sue mire politiche, gli usi e costumi della sua corte e ci rivela d'altra parte le arti e gli espedienti con cui diplomatici e strateghi bizantini si sforzavano di contenere la marea barbarica e di salvare il prestigio dell'impero.

I brani di Menandro si riferiscono invece alle trattative diplomatiche collegate alla guerra contro i persiani di Chosrau I Anoširvan (531-579), dopo il 559, e alle invasioni degli avari fino alla caduta di Sirmio in loro potere (582).

Il lettore che scorrerà le pagine del *Vademecum dell'aristocratico bizantino*, nove secoli dopo che esse sono state scritte, vi troverà oltre all'immagine viva e fresca della società bizantina, un tesoro di esperienza umana maturata nella riflessione ed illuminata dalla fede cristiana. Che si tratti del servizio dell'imperatore o del governo della propria casa, di presentarsi a Dio nella preghiera o di trattar con gli uomini, savii o balordi che siano, di affrontare il nemico sul campo o di conversar con le donne, per ogni circostanza insomma della vita, il vecchio generale Kekaumenos lasciò a suo figlio preziosi consigli che in questo volumetto ognuno leggerà con molto gusto e con non minore profitto.

In *Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz* Teofane, lo storiografo popolare e devoto, ci è guida in un secolo tra i più densi di avvenimenti decisivi per la storia europea: gli arabi che dall'estate del 717 fino alla primavera seguente assediano ancor una volta Costantinopoli, la lotta secolare in difesa delle immagini sacre e degli altri valori religiosi e culturali ad essa collegati, la secessione di Roma che, per salvarsi dai Longobardi, si rivolge ai Franchi e instaura il Sacro Romano Impero, le tragiche vicende dinastiche per cui il potere imperiale a Bisanzio finisce in mano ad una donna, che per conservarlo non esita a far acciecare il proprio figlio, Costantino VI; infine l'avanzare minaccioso del Khan dei Bulgari, Krum, fin sotto le mura di Costantinopoli.

Non meno degna di rilievo in questa narrazione è la visuale dello storiografo per il quale questi avvenimenti, per quanto diversi e lontani tra loro, hanno tutti per fulcro Costantinopoli, la città custodita da Dio, e trovano la loro ultima spiegazione nei disegni della misericordia o della giustizia divina.

Ognuno dei volumetti è corredato di quelle note illustrative, carte geografiche o liste di regnanti che facilitano la comprensione e l'utilizzazione del testo. Per la scelta degli autori, la chiarezza e la fedeltà della traduzione, la presentazione pratica ed elegante, questa collana della Editrice *Styria* merita le più vive congratulazioni ed un augurio di largo successo.

Pelopidas Stephanou S. I.

Zwischen Rom und Byzanz. Leben und Wirken der Slavenapostel Kyrillos und Methodios nach den Pannonischen Legenden und der Klemensvita. — Bericht von der Taufe Russlands nach der Laurentiuschronik, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Josef BUJNOCH (= Slavische Geschichtsschreiber, herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Günther Stökl. Band I). Verlag Styria, Graz 1958; Kl.-8 197 Seiten.

Der verdiente Grazer « Verlag Styria », der schon die Publikationsreihe « Byzantinische Geschichtsschreiber » und « Osmanische Geschichtsschreiber » veröffentlicht, hat nun auch die Reihe « Slavische Geschichtsschreiber » begonnen. Der Herausgeber dieser neuen Sammlung ist Dr. G. Stökl, Prof. der osteuropäischen Geschichte an der Universität Köln. Im Vorwort (S. 7-10) leitet er sie mit den Worten ein: « Erwies sich der Versuch als fruchtbar, den historischen Horizont des abendländischen Lesers durch Übersetzungen byzantinischer und osmanischer Geschichtsschreiber nach Osten zu erweitern, so musste es nur sinnvoll erscheinen, dabei nicht stehenzubleiben, sondern in diese Horizonterweiterung mit dem Slaventum einen weiteren Teil der geschichtlichen Terra incognita einzubeziehen, die das östliche Europa für den Westen leider immer noch darstellt » (S. 7). Seinen Worten nach ist das Ziel der neuen Reihe: «...einem breiteren Kreis historisch interessierter Leser da und dort den Ausblick in die Vielgestaltigkeit der Geschichte slavischer Staaten und Völker zu öffnen » (S. 8). « Absicht und Methode sind ...bei den " Slavischen Geschichtsschreibern " ... auf die bisherigen Ergebnisse der Wissenschaft gestützt, auch dem angehenden Experten auf seinem Wege Hilfe und Handreichung bieten können. Vordringlich bleibt doch das andere: Türen zu öffnen, dass das Licht selbständiger Erkenntnis auf Bezirke unseres Geschichtsbewusstseins falle, die bislang... allzusehr im Dämmerlicht vager Vorstellungen und vorgefasster Meinungen lagen » (10).

Wenn man den vorliegenden ersten Band der « Slavischen Geschichtsschreibern » nach diesen programmatischen Erklärungen beurteilt muss man gestehen, dass der Anfang, sowohl in der Auswahl der Quellen wie was die Übersetzungskunst und die Klarheit und Bündigkeit der Erläuterungen angeht, vorzüglich ist. In einer musterhaften deutschen Übersetzung werden dem Leser zuerst zwei von den wichtigsten und ehrwürdigsten Quellen zur slavischen christlichen Frühgeschichte geboten, die altslavischen Biographien des hl. Konstantin-Kyrillos († 869) und des hl. Methodios († 885): die Konstantin-Vita (S. 27-80) und die Methodios-Vita (S. 81-105). Es folgt (S. 106-134) der sie vervollständigende Ausschnitt aus der griechischen Vita des bedeutendsten Schülers der Slavenapostel, des hl. Klemens, welcher als erster Bischof slavischer Abstammung im damals bulgarischen Mazedonien wirkte und im J. 916 in Ochrida starb. Zuletzt kommt als vierte Quelle (S. 140-157) der altrussische Bericht über die Taufe des « apostelgleichen » Fürsten des Kiever Russland, Vladimir, und

seines Volkes. Um das Verständnis dieser frühmittelarterlichen Quellen zu erleichtern, hat der Übersetzer, Dr. Josef Bujnoch, allen zusammen eine allgemeinhistorische Einführung (S. 11-18), den einzelnen Texten aber textgeschichtliche Vorbemerkungen vorausgeschickt und dazu noch seine Übersetzungen mit zahlreichen erläuternden Anmerkungen versehen (S. 159-197). Das Verständnis und die Übersichtlichkeit des Textes werden auch durch die vom Übersetzer hinzugefügte Randbemerkungen erleichtert. Die Ausstattung des Bandes ist praktisch und ansprechend. Sowohl der Verlag, wie der Herausgeber und der Übersetzer haben also ihrerseits alles getan, um das Buch nützlich und gefällig zu gestalten. Der deutsche historisch interessierte Leser wird es sich gern aneignen und sich in seinen Inhalt vertiefen. Es behandelt zwar Ereignisse, die schon im 9. und 10. Jahrhundert sich abgespielt haben, die aber auf die Weltgeschichte bis auf unsere Tage grössten Einfluss ausüben. « Denn mit jenen Zeiten begann die Trennung zwischen dem lateinisch geformten Abendland und dem griechisch-slavisch geprägten Osten durch eine Kulturgrenze, die sich äusserlich nur in der kyrillischen Schrift ausdrückt, tatsächlich aber zwei Welten schuf, die einander heute nur noch mühsam verstehen ». « Es bedarf keines ausführlichen Hinweises, dass eine schärfere Beleuchtung dieses Gegensatzes im gegenwärtigen Zeitpunkt besonders not tut ».

Es gibt noch einen anderen Grund, warum die Übersetzung der alten kyrillo-methodianischen Geschichtsquellen im gegenwärtigen Zeitpunkt aktuell ist. In das Jahr 1963 fällt das elfhundertjährige Jubiläum der Ankunft der Hl. Kyrillos und Methodios bei den Slaven (863-1963). Sie aber bedeutete die Grundsteinlegung des slavischen Schrifttums, sowie manch anderer Faktoren der kulturellen Entwicklung der slavischen Völkerfamilie. Die Sammlung « Zwischen Rom und Byzanz » wird den historisch interessierten Deutschen veranlassen, die folgenreiche Mission der zwei grossen Thessalonicher besser zu verstehen, und deren weltgeschichtliche Bedeutung durch wissenschaftliche Beiträge gründlicher bekannt zu machen verhelfen. Deshalb wäre es wünschenswert, dieser ersten Auflage in den nächsten Jahren eine neue vermehrte Ausgabe folgen zu lassen, in welche, — nach der Auslassung « der Taufe Volodimers » —, die wichtigen *Lobreden* an die beiden Brüder, sowie die kleine aber umsomehr wertvolle Naum-Vita aufzunehmen wären.

Bei der Gelegenheit könnte Dr. Bujnoch einige Ungenauigkeiten korrigieren und einige weniger glücklichen Übertragungen genauer formulieren. In der Hoffnung einer neuen Auflage seien die wichtigsten von ihnen hier angegeben: S. 25: Gauderich ist im J. 898 gestorben. 882 ist das Sterbejahr des Papstes Johannes VIII., dem er die sog. Italienische Legende gewidmet hat. — S. 25/26: Die Ansicht, Gorazd sei Autor der Methodios-Vita, wird man kaum annehmen können. Die Worte im Kap. 10 (S. 94): « ...wie die Mährer auch selbst immer erzählen », zeigen dass der Autor kein Mähre war. Ausserdem hat Prof. Grivec nachgewiesen, dass « totus margo (Rahmen)

theologicus et rhetoricus VM. plus minus e S. Gregorio Naz. assumptus est » (*Acta Acad. Velehr.*, XVII, 1941, S. 108, Anm. 4). Ein geborener Mähre wie es Gorazd war, konnte so etwas nicht zustandebringen. Mit mehr Gründen dürfte man an Klemens, den schrittstellerisch begabtesten Schüler des Methodios denken. Er war ja eine Art von Privatsekretär seines Lehrers, hat ihn von früher Jugend an begleitet, — auch nach Rom! — und kannte sein Leben « wie kein anderer » (S. 134). — S. 31 (Anm. 17, S. 160): Kaiser Michael III. wurde im J. 836 und nicht 839 geboren (Vgl. OSTROGORSKY, *Gesch. des byz. Staates*. München 1952, S. 177). — S. 44 (Anm. 51, S. 165): Der Konsul T. Flavius Klemens wurde nicht im Pontischen Taurien um 95/96 hingerichtet. Die Hypothese, dass man ihn mit dem Papst Klemens verwechselt hat, ist von Franchi de 'Cavalieri und Delehay als unbegründet zurückgewiesen worden. Die von Dr. J. VAŠICA besorgte kritische Ausgabe der altslavischen Schrift über *die Auffindung* der Klemensreliquien siehe in *Acta Acad. Velehr.*, XIX, 1948, 73-80; die lateinische Übersetzung daselbst, S. 64-72. — S. 68 (Anm. 143, S. 171): « taina služba » kann nicht als « die Messe » übersetzt werden. Es ist hier die Rede von der byz.-slavischen Liturgie. In der *Lobrede* an den hl. Kyrillos steht ausdrücklich, dass er « die Kirchenordnung — cr'kovny ustav — aus der griechischen in die slavische Sprache übertragen hat » (Vgl. LAVROV, *Materialy*..., S. 97). — S. 76: Die Feierlichkeiten in der Basilika des hl. Paulus sind richtiger in der südslavischen Handschrift v. J. 1469 geschildert: « Nach der Weihe sangen sie..., und hierauf wiederum in der Kirche beim grossen Lehrer der Heiden, dem Apostel Paulus: die ganze Nacht sangen sie huldigend slavisch, und in der Frühe wiederum die Liturgie über seinem heiligen Grabe ». Aus der Anwesenheit des Bischofs Arsenius und seines Neffen Anastasius muss man schliessen, dass diese Liturgie griechisch gefeiert wurde, und dass bei dieser feierlichen Konzelebration die Hauptzelebranten der neugeweihte Bischof Konstantin der Philosoph und der neugeweihte Priester Methodios waren. Der Bischof Arsenius assistierte dem Philosophen, der Priester Anastasius dem Neopresbyter Methodios. Die zwei einflussreichsten Würdenträger der römischen Kurie waren sicher nicht nach St. Paul gekommen, um den zwei unbekannten neugeweihten slavischen Priestern und zwei Lektoren (S. 89) Assistenz zu leisten. — S. 77: 1) « Č'stnye rizy » — venerandae vestes — stehen da als absichtlicher Gegensatz zum « sanctus monasticus habitus ». Sie waren also keine gewöhnliche « Festtagskleidung », sondern vielmehr die bischöflichen Gewänder und Insignien, welche der Philosoph am Weihnachtsfest 868, nach der Erleuchtung über seinen bevorstehenden Tod und vor der vom Papste ihm zugestandenen Resignation auf die Bischofswürde, zum letztenmal angelegt hatte. — 2) Den tiefen Sinn des rätselhaften Satzes « Ich war nicht, ich wurde und ich bin auf ewig, Amen », hat der Übersetzer nicht verstanden und ihn deswegen mit dem vorhergehenden verbunden. I. DUJČEV hat darauf aufmerksam gemacht, dass diese Worte eine geistreiche, christlich optimistische Anspielung auf

die pessimistischen heidnischen Grabinschriften sind, z. B.: « non fui, non sum, non curo » (Vgl. *Stara b'lgarska knižnina'*. Sofia 1943, S. 187-188). Diese Sentenz, eine symbolische sich auf sein früheres Leben beziehende Grabinschrift, bildet den Übergang zum nächsten Satz: « Am nächsten Tag legte er das heilige Mönchskleid an... », d.h. er nahm « das grosse Schima », welches die « engelgleiche Lebensweise » — « angelsky obraz » — versinnbildete. — S. 78: Im letzten Gebet des sterbenden Konstantin-Kyrillos soll es heissen: « Herr, mein Gott! ... beschütze Deine treue Herde, über die Du mich... bestellt *hattest* (nicht *hast*) ... Die Du mir gegeben *hattest* (nicht *hast*), übergebe ich Dir als Dein Eigentum, wieder zurück »... In allen Handschriften steht da ein Plusquamperfectum. Dieses Gebet ist das hohepriesterliche Flehen zu Gott eines Oberhirten, der über die mährische « Herde » die Jurisdiktion hatte, sie aber jetzt wegen der Resignation nicht mehr hat. — S. 79: Die Worte Hadrians II. bezüglich der Beisetzung des hl. Konstantin-Kyrillos sollen nach dem südslavischen Ms. v. J. 1469 folgendermassen übersetzt werden: « Seiner Heiligkeit und Liebe *zum römischen Brauch* wegen, will ich kommen (prišed') und ihn in meinem Grab in der Kirche des hl. Apostels Petrus beisetzen » (nicht: will ich *den römischen Brauch übertreten* und ihn...). Seine « Liebe zum römischen Brauch » hat der verstorbene Konstantin-Kyrillos besonders dadurch erwiesen, dass er vom Papste die Bischofswürde und Bischofsweihe angenommen hatte und dadurch in den Dienst des römischen Patriarchates eingetreten war. Das war auch der Grund, warum der Papst « allen Griechen, die in Rom lebten, sowie auch allen Römern » befohlen hatte, dem Verstorbenen « das Geleit zu geben wie einem Papst selbst » (Vgl. S. Sakač S. J., *Novissima de 'Legenda Italica' et de episcopatu S. Costantini-Cyrilli*. Orient. Christ. Periodica XXII, 1956, 198-206.

Aus einigen von den hier angeführten Korrekturen ersieht man, dass die Abweichungen zwischen russischer und serbischer Redaktion der Konstantin-Vita mehr als « fast nur sprachliche Unterschiede » (S. 22) enthalten. Lavrov hat recht gehabt, als er in seinen « Materialy... » die ältesten Handschriften beider Redaktionen veröffentlichte. Der Übersetzer sollte die beiden ständig vor Augen halten und in wichtigeren Fällen die abweichenden Lesearten vermerken.

Wie schon hervorgehoben wurde, die Menge dieser Bemerkungen soll nur andeuten, wie stark der Wunsch ist, dass die schon jetzt tüchtige Leistung Dr. Bujnochs in einer neuen Auflage möglichst vervollkommet werde. Der erste Band der « Slavischen Geschichtsschreibern » stellt nicht nur die wirkliche Bereicherung der historischen Literatur dar, er ist gleichzeitig ein fördernder Beitrag zur « Veritas in Charitate » der beiden Flügel der europäischen Kultureinheit.

S. Sakač S. J.

Sacrum Poloniae Millennium II, III, IV; Rom 1955, 1956, 1957; 517, 646, 591. S.

Wir wollen im folgenden die Bände II, III, und IV der bedeutsamen Reihe « Sacrum Poloniae Millennium » in einem besprechen. Die Besprechung des ersten Bandes siehe in: Or. Christ. Periodica XXIII (1957) S. 467/468. Diese drei Bände haben manches gemeinsam, besonders auf dem Gebiet der kirchlichen und weltlichen Geschichte.

So schreibt z.B. St. Bełch in Bd. II (S. 165-192) über Magistri Pauli Vladimiri, decretorum doctoris, Scriptum denunciatorium errorum Satyrae Joannis Falkenberg O. P., Concilio Constantiensi datum, und in Bd. III (S. 385-432) über den « Tractatus Opinio Hostiensis » (at the counsil of Constance) by Paulus Vladimiri. In diesen beiden Traktaten, die durch eine ortsgebundene Auseinandersetzung zwischen dem Deutschen Orden und dem vereinigten Königreich Polen-Litauen bedingt sind, kommt mit grossem Wortschwall eine prinzipielle Frage zur Sprache, die für ganz Mittel- und Ost-Europa von grosser Bedeutung war: nämlich die Reichweite der Ansprüche, welche das Hl. Römische Reich deutscher Nation und hinter ihm das Papsttum auf die Weltherrschaft erhob. Die Kriege und die Niederlage des Deutschen Ordens bei Tannenberg waren nur der Anlass, diese Frage aufzugreifen. Schon das Kaiserreich Byzanz und im XII. und XIII. Jahrhundert die nordrussischen Fürstentümer hatten sich diesen Ansprüchen gegenübergestellt gesehen. Sie gehörten aber zum osteuropäischen Kulturkreis; und sie zogen sich auch demgemäss in diesen geistigen und physischen Raum zurück. Polen–Litauen hingegen gehörte -- vor allem seit der Heirat Jagails von Litauen mit Jadwiga von Polen, durch die er zu Jagello und zum Stammvater der Dynastie der Jagellonen wurde, kirchlich und kulturell zu Mitteleuropa. Das vereinigte Königreich gehörte aber trotzdem nicht zum Hl. Römischen Reich deutscher Nation. Es sah sich also dessen Ansprüchen ausgesetzt, die noch dazu in den Angriffen des Deutschen Ritterordens oft so blutig vorgebracht und auch widerlegt wurden. Die Polen lehnten zwar die entsprechenden Theorien des deutschen Dominikaners Falkenberg mit vollem Recht ab, und gerade die beiden hier vorliegenden Aufsätze sind ein sehr begrüssenswerter Beitrag zu dieser Frage. Jagello und Witold liessen sich aber doch aus der Mentalität des Hl. Römischen Reiches heraus von Johann XXIII. (Cossa) zu Vikaren « in rebus temporalibus » für die ruthenischen Lande, für Gross-Nowgorod und Psków ernennen. Es ist auch interessant zu wissen, dass zugleich mit Fr. Falkenberg O. P. zeitweise ein griechischer Dominikaner des lateinischen Ritus aus Konstantinopel, nämlich Fr. Theodoros Chrysoberges, dem die Dominikanerklöster in Galizien, also in einem Teile des damaligen Polen, unterstanden, in Konstanz weilte. Er ging dementsprechend auch mit Jagello einig und unterschied sich damit von seinem deutschen Mitbruder. — Offenbar wurden in Konstanz

nicht nur Fragen der Kircheneinigung ausgetragen. An den beiden Aufsätzen ist aber auszusetzen, dass sie Begriffe des XIX. Jahrhunderts auf Gegebenheiten des XV. Jahrhunderts anwenden. Das ist ein offenbarer historischer Fehler; es belastet auch die interessante wissenschaftliche Abhandlung mit Gefühlsmomenten, die ihren objektiven Wert vermindern.

Durch seine objektive Kühle, die aber den Wert der Abhandlung sehr erhöht, zeichnet sich hingegen ein Aufsatz von J. Radlica aus, der einfach: « Królowa Jadwiga » überschrieben ist (Bd. IV, S. 69-116). Niemand, der ihn gelesen hat, wird mehr daran zweifeln, dass Jadwiga mit dem Erzherzog Wilhelm von Österreich nicht verheiratet war. Freilich war ihre Heirat mit Jagail (Jagello) von Litauen ein arger Strich durch die Rechnung vieler Leute. Sie äusserten sich auch entsprechend bitter. Der Aufsatz sieht diese Ereignisse nur aus polnischer Sicht. Es wäre gut gewesen zu betonen, wie gerade diese Heirat die Grenzen der westlichen Zivilisation — um mit O. Halecki zu sprechen — weit nach Osten verschoben hat. Erst die Teilungen Polens und dann der letzte Weltkrieg haben diese Lage wieder geändert.

O. Halecki hat im gleichen IV. Band einen neuen Beitrag zur Geschichte des Abschlusses der Kirchenunion von Brest (1596) abgedruckt (Bd. IV, S. 117-140). Siehe seinen Aufsatz in Bd. I, S. 71 bis 138 zur selben Frage. Wir erwarten von diesem hervorragenden Historiker eine Gesamtdarstellung dieser nicht nur für die Kirchengeschichte, sondern auch für die innerpolnische und die gesamte europäische Geschichte so bedeutsamen Ereignisse.

Im zweiten Band des Gesamtwerkes sind zwei Artikel enthalten, die sich mit den historischen Ereignissen des XIX. Jahrhunderts beschäftigen. Da ist zunächst ein Brief des Grafen L. Zamoyski an den General der Gesellschaft Jesu, P. Roothaan, vom 10. April 1842. Der Graf will darin die persönliche Uneigennützigkeit des damaligen Hauptes der polnischen Emigration, des Prinzen Adam Czartoryski, unte Beweis stellen (Bd. II, S. 193-204). Es folgt ein Gutachten, welches der konvertierte russische Fürst und damalige Jesuitenpater L. S. Gagarin an den gleichen General gerichtet hat. Es handelt über die Aussichten und die Mittel, um sein Heimatland Russland zur Kirche zurückzuführen. Das Schreiben verrät stellenweise einen fast fanatischen Eifer (Bd. II, S. 205-228). Beide Stücke, ebensowie etliche der im ersten Band von O. Halecki behandelten Quellen zur Geschichte der Union von Brest, stammen aus dem römischen Generalarchiv der Gesellschaft Jesu. Damit ist eine neue Quelle für unsere Kenntnisse ausgewertet worden. Am Ende des gleichen zweiten Bandes ist auch eine sehr brauchbare Karte der lateinischen kirchlichen Verwaltungsstellen und der entsprechenden Kirchen für die Zeit von 1772-1914 beigebunden (Bd. II, S. 467). Sie hat sicherlich sehr viel Arbeit gekostet.

Bedeutsam und freilich nur für einen begrenzten Zeitabschnitt des XVII. Jahrhunderts wichtig ist die im dritten Band enthaltene Korrespondenz des Erzbischofs Cantelmi, des päpstlichen Spezial-

gesandten zum polnischen ausserordentlichen Sejm in Grodno (vom 27.I.-5.III.1688). Er sollte im Auftrag des Papstes, des sel. Innozenz XI., den Türkenkrieg betreiben. Der Sejm wurde jedoch « zerrissen » und endigte damit, ohne den gewünschten Erfolg gebracht zu haben. Zl. Szostkiewicz hat die Akten dankenswerterweise zusammengesucht und die Drucklegung besorgt (Bd. III, S. 51-288). Im gleichen dritten Band berichtet J. X. Manthey in interessanter Weise über 14 Erinnerungsmedaillen, die derselbe Papst Innozenz XI. hat schlagen lassen. Sie verteilen sich auf die Jahre 1679-1688. Manthey bildet sie alle ab und erklärt sie erschöpfend. Diese Erklärung wird fast zu einer Geschichte der Beziehungen des Papstes zu Polen. Sie enthält viel mehr als nur eine dürre Beschreibung der beiden Seiten einer jeden der Gedenkmünzen (Bd. III, S. 13-50, 6 Tafeln).

Im vierten Band gibt uns S. Szafraniec eine sehr lesenswerte Abhandlung über das Gnadenbild der Mutter Gottes auf der Jasna góra von Tschenstochau. Man hört so vieles über dieses hochverehrte Heiligtum der « Königin der Krone Polens » — aber gar manchem daraus kann man nicht so recht Glauben schenken. Darum erweckt gerade die etwas kühle und sachliche Schreibart dieses bedeutsamen Artikels Zutrauen. Von dem alten byzantinischen Bild ist, nach den Ausführungen des Verfassers, unter einer späteren Übermalung kaum mehr etwas erhalten. Man sieht aus dieser, wie mir scheint, gut bewiesenen Ansicht wieder einmal, dass es bei solchen Gnaden-Bildern nicht so sehr auf ihr Alter und ihren Kunstwert ankommt, als auf das übernatürliche Gnadenwirken Gottes, das sich gerade an diesem Ort und nicht anderswo kundtut.

Vieles andere berichtet Szafraniec noch über das Heiligtum selber und seine Geschicke im Lauf der Geschichte. Auch hier räumt er mit etlichen Legenden auf, die zwar manchen Leuten teuer sein mögen, aber darum nicht wahrer werden. Man möchte diese Monographie gerne gesondert gedruckt sehen (Bd. IV, S. 9-68).

Im dritten Band der Sammlung hat W. Meysztowicz seinen längeren Diskussionsbeitrag auf dem römischen Historikerkongress (siehe dessen Comunicazioni S. 421-424), neu durchgearbeitet, als Artikel herausgegeben (Bd. III, S. 281-384). Er handelt über die « Krönungen der frühen Piasten » — also über ein Thema, das heutzutage viele interessieren wird. Das französische Resumé ist leider so kurz ausgefallen, dass der fleissig gearbeitete, umfangreiche Artikel für Leute, die nicht polnisch können, viel von seinem Wert verliert.

Mir scheint allerdings gerade die Meinung des Verfassers, die wohl den Schwerpunkt seiner Ausführungen darstellt, kaum annehmbar. Indem er sich vor allem auf den polnischen Historiker Kętrzyński stützt, möchte er es nämlich fast für ausgemacht ansehen, dass Kaiser Otto III. den polnischen Fürsten Boleslaw dadurch, dass er ihm im Jahre 1000 in Gnesen seinen eigenen Kronreif aufsetzte, habe zum Mitkaiser im Hl. Römischen Reich machen wollen. Es kommt mir viel wahrscheinlicher vor, dass der Kaiser selbst, ganz im Bann seiner Weltherrschaftspläne, den Boleslaw für seine polnischen Lande

zum « patricius » des Reiches machen wollte, ebenso wie er im Jahre 997 seine Tante, die Äbtissin Mathilde von Quedlinburg, zur « matricia » für die sächsischen Lande ernannt hatte (für die ideelle Bedeutung dieser letzteren Ernennung siehe C. Erdmann, Forschungen zur politischen Innenwelt des Frühmittelalters, Berlin 1951, S. 91-102, vor allem S. 97-102). Gewöhnlich bezeichnet man auch Papst Silvester (Gerbert von Reims), obgleich er aus Aquitanien stammt, nicht als « französischen » Papst. Dieser habe, nach der Meinung des Verfassers, gegen einen polnischen Fürsten als Inhaber des Kaiserthrones nichts einzuwenden gehabt. Hier klingen, wie bei Belch, sehr späte Ost-Westanalogien durch. Etliches Neue dürfte den Gedankengängen Meysztowicz's auch eine grössere, hoffentlich bald erscheinende Arbeit von K. Lanckorońska hinzufügen über die Existenz, die Ausbreitung, die Organisation sowie die Geschicke einer Kirche eines nicht-lateinischen, sondern slawischen Ritus, vor allem in den kleinpolnischen Landen, die anscheinend im XI. Jahrhundert dort zu heftigen Auseinandersetzungen geführt hat.

Ausser den genannten historischen Arbeiten sind in den drei umfangreichen Bänden noch einige andere weniger bedeutende historische Aufsätze enthalten, so etwa eine Darstellung der Geschichte einer weiblichen polnischen Ordenskongregation, der sogenannten « Nazaretanki » (Bd. IV, S. 141-288), oder ein anderer über die « Geschichte der homiletischen Literatur in den Vereinigten Staaten Nordamerikas » (Bd. IV, S. 461-590).

Einen längeren Aufsatz « über das Verhältnis des Dichters Adam Mickiewicz zu Religion und Kirche auf Grund seiner Briefe und seiner Aussprüche » wird vor allem die Literarhistoriker interessieren (Bd. II, S. 73-130).

Man kann der ganzen Sammlung nur wünschen, dass sie gute Fortschritte machen möge und mit der Zeit noch konsequenter als bisher sich zu einem Sprachrohr der polnischen historischen Wissenschaft im Ausland entwickeln möge.

A. M. Ammann S. J.

Jean Doresse, *L'empire du Prêtre-Jean* Vol. I: *L'Êtiophie antihue*, Vol. II: *L'Éthiopie médiévale*, Librairie Plon, Paris 1957, xxxvii + 304, 360 S.

Der V. ist bereits rühmlichst bekannt durch die Veröffentlichung der Resultate seiner in den Jahren 1947-1953 durchgeführten Forschungen über christliche Klöster im Niltal vor der arabischen Invasion. In den Jahren 1953-1955 war er im Auftrag der kaiserlichen Regierung massgebend mitbeteiligt bei der Organisation der archäologischen Forschungen in Äthiopien und führte auch selbst aufschlussreiche Grabungen durch.

Der V. kann so in dem vorliegenden Werk auch die Resultate seiner eigenen Untersuchungen vorlegen. Darüber hinaus bietet er eine geschickte Synthese zahlreicher älterer und neuerer Schriften über die politische und religiöse Geschichte Äthiopiens, seine Bauten, seine Literatur und seine theologischen Streitigkeiten. Er stützt sich dabei weitgehend auf archäologische Funde, ohne jedoch die literarischen Quellen zu vernachlässigen. Das Buch beginnt mit dem Aufweis der Verbindungslinien zu Südarabien und seiner alten, hochstehenden Kultur, schildert dann den Aufstieg des Reiches von Axum mit seiner eigenständigen Kultur. Mit Ezana, der in der 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts das Christentum einführte, beginnt eine durch zahlreiche Denkmäler und auch literarische Quellen uns einigermassen bekannte Zeit. Der V. kann (Bd. I, S. 134-35) eine Liste der Könige von Axum aufstellen, die uns durch Münzen bekannt sind, wenn auch ihre Chronologie noch recht unbestimmt bleibt. Die Geschichte bis zum 6. Jahrhundert einschl. ist zwar noch voller Lücken; aber Archäologen und Historiker bringen doch immer wieder neue Elemente bei, um diese Lücken langsam zu schliessen. Vom 7. bis 12. Jahrhundert ist jedoch die Geschichte Äthiopiens in Dunkel gehüllt. Vom 9. Jahrhundert an bietet die Chronik der koptischen Patriarchen einige Episoden, die Äthiopien betreffen, und zwar die Entsendung koptischer Bischöfe in dieses Land. Vom 13. Jahrhundert an, genauer gesagt vom Regierungsantritt des ersten Kaisers der salomonidischen Dynastie, Yékouno Amlak (1270-1285) kann der V. (Bd. II, S. 80-82) eine lückenlose Chronologie der äthiopischen Kaiser bis auf unsere Tage aufstellen. Er beschränkt sich aber in seiner Darstellung auf das äthiopische Mittelalter, das nach ihm bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts dauerte. Von da an beginnt dort der europäische Einfluss stark zu werden.

Der V. interessiert sich vor allem für die archäologischen Denkmäler und die politische und kulturelle Geschichte. Die religiöse Geschichte wird weniger eingehend dargestellt. So vermisst man eine gründliche Behandlung der umstrittenen Frage, wann der Monophysitismus in Äthiopien eingeführt wurde und welcher Art dieser Monophysitismus war. Das Problem, ob die «neun Heiligen», die um 500 in Äthiopien wirkten, Monophysiten oder Orthodoxe waren, wird überhaupt nicht gestellt. Der V. hat leider darauf verzichtet, im Laufe der Darstellung Quellenangaben zu bieten; und auch da, wo er Quellen anführt, gibt er keine genauen Zitate. So besteht keine Möglichkeit der Kontrolle. Für jedes Kapitel wird allerdings im Anhang ein ausführliches Literaturverzeichnis geboten. Man vermisst hier unter anderm die bekannte, fundamentale Sammlung von Beccari: *Rerum Aethiopicarum Scriptores occidentales*. Leider ist dem Werk keinerlei alphabetischer Index beigegeben. Zahlreiche Illustrationen, Karten und Tabellen belegen und veranschaulichen die Darstellung. Im ganzen bietet das Werk eine gute Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse über das immer noch so geheimnisvolle Land des « Prêtre-Jean ».

W. DE VRIES S. J.

Pierre Rondot, *L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui*, Editions de l'Orante, Paris 1958, 374 S.

Der bereits durch verschiedene wohl informierte Werke über den Nahen Osten rühmlichst bekannte Autor will hier westlichen Lesern, die sich mit den heute so brennenden Problemen des Islams befassen wollen, eine erste Einführung geben, vor allem in die Gegenwartslage der heute von entgegengesetzten Strömungen heftig bewegten mohammedanischen Welt. R. schöft seine tiefgründige Kenntnis des Islams von heute weniger aus westlichen Werken als aus Schriften der Mohammedaner selbst und vor allem aus seinem jahrzehntelangen engen Kontakt mit ihnen. So weiss er seinen Lesern eine sichere und lebensvolle Kenntnis vom Islam, wie er heute leibt und lebt, zu bieten. Der Hinweis auf eine Reihe von anderen Werken, die Einzelprobleme eingehender behandeln, führt den Leser zu tiefer gehendem Studium des Islams.

Der Wert des Werkes liegt vor allem in seiner unbedingt sachlichen, lebendigen und wohl dokumentierten Darstellung der religiösen, sozialen und politischen Probleme, die heute die Welt des Islams bewegen. Der traditionelle Islam, seine Glaubenslehre, sein Recht, seine Riten und Gebräuche, werden in so weit behandelt, wie dies für das Verständnis der gegenwärtigen Lage unerlässlich ist. Die häufig eingestreuten Hinweise auf die Gegenwartsbedeutung machen auch die Ausführungen über diese Dinge, die in so manchen Handbüchern schon dargestellt sind, originell und interessant. Auch auf die historische Entwicklung des Islams, seiner juristischen Schulen und theologischen Streitigkeiten, seiner Sekten und Bruderschaften wird in einem eigenen Teil kurz eingegangen, wobei die Geschichte des Kalifats etwas gar zu summarisch abgetan wird. Das Datum des Untergangs des Kalifats von Bagdad wird wiederholt falsch angegeben (nicht 1255, sondern 1258). Von besonderem Interesse ist das Kapitel über die äusseren Einflüsse in der neueren Entwicklung des Islams sowie das über die Mohammedaner im sowjetischen Einflussbereich und über die Stellung des Islams zum Kommunismus. Der Idee einer Zusammenarbeit zwischen Islam und Christentum im Kampf gegen den Materialismus steht der V. zwar nicht ablehnend, aber doch reserviert gegenüber. Er betont mit vollem Recht, dass eine solche etwaige Zusammenarbeit nicht durch eine Bagatellisierung der tiefgreifenden Unterschiede zwischen beiden Religionen erkauft werden darf.

Tafeln über die Genealogie der Familie Mohammeds, die Imame der schiitischen Sekten und über die Kalifen-Dynastien illustrieren die historischen Ausführungen. Eine Karte veranschaulicht die Verteilung der Mohammedaner in der Welt. Hier ist es nicht verständlich, warum die mohammedanische Bevölkerung in Ägypten als « compact », in Syrien, Jordanien, Irak und Iran dagegen nur als « moyen » bezeichnet wird, wo doch der Prozentsatz der Mohammedaner in den letztgenannten Ländern mehr oder weniger der gleiche ist wie in Ägypten. Gute Indices erleichtern die Benutzung des Werkes.

Im ganzen bietet R. eine sehr nützliche und wohl informierte Einführung in die heute die Welt des Islams bewegenden Probleme.

W. DE VRIES, S. I.

Régestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie, tome premier 1329-1399, par F. THIRIET (= *Documents et Recherches sur l'économie des pays byzantins, islamiques et slaves et leurs relations commerciales au Moyen-âge*, sous la direction de Paul LEMERLE, vol. I), Mouton & Co, Paris-La Haye 1958. 246 pages and 1 map.

The introduction gives enough of Venetian history to explain the different kinds of registers of the Venetian archives that are used in this compilation. The archives have, of course, been utilized before, but with the more limited scope of illustrating the history of particular regions. The aim of the present volume is wider. It takes in all the territories that once were Greek — hence the title, *concernant la Romanie* — for the period 1329-99.

There are 972 entries, treating of the most diverse and curious topics. For instance, in Corfu in 1395 the official physician received a salary of 120 ducats, but his confrère the surgeon got only 40. Commerce, taxes, the defence of Venetian territories and privileges, rebellions of subjects and feuds with Genoa and Patras, the arming of galleys, the growing power of Bayezid towards the end of the century — these and a multitude of other subjects succeed each other in the confused stream of history. Certain events, like the journey of John V to Rome through Venice and his detainment there are surprisingly not mentioned, but demands that he should pay his debts or, if he wanted his jewels back, at least the interest, occur regularly for the next 30 years.

The volume ends with a most useful appendix on the various moneys and weights mentioned in the entries, and an invaluable index of names, places and things, followed by a map which, wisely, opens clear of the book.

The editor and the compiler are to be congratulated on their enterprise. They have produced a volume that will be of the utmost use to students and which should be found in every library that has any pretention to cover the history of this period. Another volume, covering the years to beyond the middle of the XVth century is to follow. It will doubtless be produced with the same amplitude and scholarship and be received with an equal enthusiasm.

J. GILL S. J.

Fitzroy MACLEAN, *Disputed Barricade. The Life and Times of Josip Broz-Tito, Marshal of Jugoslavia*; Jonathan Cape, London 1957, 364 pages and 1 map; price 25 shills.

The A. was moved to entitle his book *Disputed Barricade* by the situation that Titoism has created for Jugoslavia, balanced between East and West. His main theme is the seizing of power in Jugoslavia by Josip Broz-Tito, for a better understanding of which much detailed information about Tito's life, from his earliest youth till the present day, is added. Tito himself is the source for the knowledge of the earlier events. The war years fell within the A's own experience, for he was Churchill's personal emissary, parachuted into Jugoslavia to work with Tito. For the post-war period also there is reliable documentation.

We can follow the evolution of Tito's personality from the Austrian army officer to the Communist leader. He dedicated himself fully to the realization of the Communist revolution in Jugoslavia. For many years Soviet Russia was for him the perfect example of Communist theory in practice, but after the war, when he had removed all his opponents — King Peter, Ban Šubašić, General Draža Mihajlović, Archbishop Stepinac, he changed his opinion: " In the old illegal days before the war, Tito's relation with Moscow had presented no problem. He had simply done what he was told... But now the situation had changed. Now they [Jugoslav Communists], too, had had their revolution. They too, were building Socialism " (p. 367).

In general the author's exposition is calm and objective. He presents an excellent synthesis of the complex reality that is Tito's Jugoslavia. We wish however to make one comment. In describing the release of Archbishop Stepinac from the prison in Lepoglava, the author writes: " Tito had released Archbishop Stepinac from prison and allowed him to resume his duties as a priest, while still declining to recognize him as Archbishop of Zagreb " (p. 405). But he does not mention that the Archbishop was immediatly confined to his native village Krašič, where he could resume only his private priestly life, without being permitted to assume any of his pastoral duties as a priest.

The recent disputes between Tito and the rest of the Communist world — so recent as to have occurred after the publication of this book — show that Jugoslavia is still a *Disputed Barricade.*

M. LACKO S. J.

George Th. ZORAS, *Χρονικὸν περὶ τῶν τουρκικῶν Σουλτάνων*, Athens 1958, 383 pages.

With this book Professor Zoras completes an undertaking. He has already published long sections of the text of this chronicle in

various year-books and periodicals. Now we have the full text with notes and evaluation.

The volume falls into three parts. In the first, after a few pages about the single MS (Barberini Gk. 111), comes the text of the chronicle (pp. 25-144), written, probably in the first half of the XVI century, in a very popular (and individualistic) Greek. The title indicates its theme — a history of the Sultans. A few pages of the MS at its beginning, others shortly after the start, and again a few at the end are missing, so that the chronicle opens with the latter part of the reign of Murad I and closes with the year 1519. The second part (pp. 145-303) contains notes, based largely on other Greek chronicles and a few books. The frequency with which the names, Chalcocandylas and Leonardo of Chios, appear prepares one for the third part (pp. 304-45), where the most interesting section is the one that discusses the sources of this chronicle. Most of it is founded on Chalcocandylas, Leonardo of Chios and Giovio. The peculiar contribution of this chronicle to history, in evidence more at the end than the beginning, lies in the occasional comments of the chronicler about his material. The original title of the work, the date of composition and the name of the compiler are all unknown, but from the omission of certain facts and from the 'style' (if that is not too pretentious a term) it is concluded that the writer was a Greek by nation and rite, of little education. The result is that his vocabulary and grammatical forms are of great interest to the philologist. Tables of parallels between the chronicle and its sources, the index of names and the index of unusual words round off a painstaking and useful work.

J. Gill S. J.

Od. Lampsidis, *Μιχαὴλ τοῦ Παναρέτου, περὶ τῶν μεγάλων Κομνηνῶν* (= *Ποντικαὶ ἔρευναι* 2), Athens 1958; 128 pages; price 60 drachmas.

Prof. Lampsidis has already written much about the Chronicle of Michael Panaretos, *About the Great Comneni*, which, found in a single MS, is the only source of the history of imperial Trebizond. Here he reconstructs Panaretos's life, discusses the value of his chronicle (and of previous editions of it), and publishes its text. Scholia, indexes and a genealogical table complete the book. The A. proposes a correction of the date of the marriage of David Comnenos with the princess Mary, usually given as 1426 on the strength of the 'in the same year' of the last paragraph of this chronicle. For there is in the codex a blank just before, and so the A. suggests that what is missing referred to a later year than 1426. The argument, though likely, is not conclusive, and hardly can be till it has been established who composed the last paragraph of the chronicle (it was certainly not Panaretos, according to the A.), whether it was the scribe of the whole chronicle or not.

J. Gill S. J.

Artistica

Manuel Pansélinos, Texte par Andréas XYNGOPOULOS, Copies, dessins et motifs décoratifs par Photis ZACHARIOU, Editions d'Athènes 1956, 28 S., 13 Farbdrucke.

Mit grossem Mut hat der rührige Verlag « Editions d'Athènes » auf griechisch, englisch, deutsch und französisch ein Luxusbuch über die von dem berühmtesten der mittelalterlichen Maler Griechenlands, Manuel Pansélinos, ausgemalte Kirche des Protaton in Karies auf dem Athos herausgegeben. Die Farben der 13 Tafeln sind hervorragend geraten. Sie scheinen dem Original — soweit dies menschenmöglich ist — nahezukommen. Vor allem scheint mir zu loben zu sein, dass sie nicht glänzen, sondern durch ihre Stumpfheit den eigentümlichen Farbton der Wandmalerei getreu wiedergeben.

A. XYNGOPOULOS schickt diesen Tafeln einen gedrängten, aber erschöpfenden Text voraus. Mit Hilfe der Fresken der Nebenkapelle der Demetriuskirche in Saloniki, deren Stil mit jenem des Athos identisch zu sein scheint, datiert er die Malereien und damit auch den Maler, von dem man ausser seinem Namen und seiner Verbundenheit mit Saloniki eigentlich gar nichts weiss, in den Anfang des XIV. Jahrhunderts.

Dann schildert er die einzelnen Streifen der Ausmalung. Mir scheint bemerkenswert zu sein, dass die oberste Reihe — genau wie auf den späteren russischen Ikonostasen — die Bilder der Stammväter des Herrn bietet.

Auf den Bildern des Lebens Jesu, welche die zweite und dritte Reihe ausmachen, ist bemerkenswert, dass die grossen Bilder meist noch eine Nebenszene haben; so z. B. die Kreuzigung oder die Höllenfahrt, oder die Geburt Mariens, die sehr realistisch dargestellt ist mit einer folkloristischen Auflockerung, nämlich dem Bild einer Magd, die mit ihrem Fuss, während der Arbeit, die Wiege der kleinen Gottesmutter schaukelt. Am meisten hält sich Xyngopoulos bei der untersten Reihe auf, die eine grosse Menge von Heiligen darstellt. Er betont die individuelle Note, die in vielen dieser Bilder im Gegensatz zur formelhaften früheren Darstellungsart aufscheint. Ähnliches kann man aber schon auf einigen Mosaiken in Dafni, z. B. auf dem Bild des hl. Eustratios, sehen. Die meisten Tafeln geben auch die Köpfe solcher Heiligen wieder. Und das ist schade. Die wenigen, allerdings sehr gelungenen Zeichnungen der Wandbemalung können eine farbige Darstellung wenigstens des einen oder anderen der grossen Wandfresken nicht ersetzen. Dieser bedauerliche Mangel ist allerdings ein Fehler, den dieses schöne Buch mit vielen anderen ähnlichen, vor allem jugoslawischen Werken gemein hat.

A. M. AMMANN, S. J.

U.R.S.S., Antiche Icone Russe, Pubblicato dalla New-York Graphic Society in collaborazione con l'UNESCO. « Silvana » Editoriale d'arte, Milano 1958. 33 pag. testo; 32 tavole in colore.

Dopo tanti altri Stati anche l'Unione delle Repubbliche Sovietiche ha pubblicato nella bellissima serie della « Collezione Unesco dell'arte mondiale » un suo volume. Doveva essere caratteristico per l'arte russa e gli intenditori russi hanno scelto a tale scopo le antiche icone russe. Ci hanno reso con questa scelta un grande servizio. Mostrano queste pitture nobilissime la mentalità profondamente religiosa del popolo russo nei tempi passati. Mostrano anche opere d'arte finora troppo poco conosciute nel mondo culturale fuori della Russia. Il fatto che le riproduzioni, fatte egregiamente in Italia, siano di estrema bellezza comporta molto alla giusta stima di queste testimonianze dell'arte dei pittori e della loro mentalità religiosa.

Nella sua prefazione lo « Accademico e pittore del popolo dell'U.R.S.S. », Igor Grabar, in frasi che probabilmente non avrebbe scritte, quando prima della prima guerra mondiale stava pubblicando la sua importantissima storia dell'arte Russa, nota che, dopo la rivoluzione del 1917 « liberata dalla sua utilizzazione esclusivamente liturgica, riunita in musei, ... la pittura d'icona della antica Russia è apparsa come una sorgente viva e inesauribile ». Per questa ragione anche noi siamo molto riconoscenti di questa pubblicazione, benchè lo stimare le icone soltanto come oggetti di arte e separarle dall'ambiente liturgico loro connaturale è rubarne qualche cosa di essenziale.

Il testo di introduzione alle tavole, che formano il corpo del libro è scritto da due valenti storici d'arte bizantina: Otto Demus di Vienna e Vior Lasareff di Mosca.

Il Demus scrive con grande autorità su di un punto essenziale della pittura delle iconi: « La rassomiglianza era una delle principali preoccupazioni. Bisognava riprodurre fedelmente le caratteristiche tradizionali dei personaggi o delle scene rappresentate, la tradizione valendo come garanzia di autenticità... Un'immagine destinata ad essere venerata non può essere concepita nello stesso modo di un quadro il cui solo fine è di procurare un piacere estetico. La venerazione esige una composizione ieratica, ritmica, simmetrica, ridotta ai suoi elementi essenziali, chiara e intelligibile; personaggi che si volgono allo spettatore con atteggiamenti e gesti quasi sacerdotali, colori che diano l'impressione di risplendere di luce soprannaturale. Ma l'icona deve tuttavia distinguersi dall'idolo: l'immagine oggetto di adorazione.

In contrasto con il realismo esagerato, aggressivo dell'idolo, l'icona si limita ad evocare, suggerire, simbolizzare... » (pag. 7, 8).

In queste parole dell'eminente scienziato austriaco si trova condensato tutto quello che si può dire sul valore intrinseco delle iconi.

In una seconda più ampia esposizione il grande storico d'arte bizantina e russa-medievale che è il V. Lasareff ci dà una breve e

succinta ma esauriente cronistoria dell'arte delle icone russe dall'alto medioevo fino al secolo XVI.

Anche per lui all'inizio di questa arte sta il modello bizantino. L'influsso di questo, originariamente molto forte, col tempo si affievolisce per lasciar il passo ad una concezione artistica sempre più russa. Oltre al colorito che gli serve anche per distinguere diverse scuole locali, il Lasareff vede tale autonomia in un fatto nuovo che appare anche in Siria e nella Grecia e cioè nel fatto che i pittori russi come quelli siriani ed anche — benchè più raramente quelli greci — per le sembianze dei loro santi cominciano a prendere non più unicamente quelle quasi canoniche e ereditarie delle quali parla il Demus, ma quelle di persone del luogo, dove dipingono. Così vediamo nella pittura novgorodense del tardo XIV° molti visi di contadini slavi o — un'altra specialità — in quella delle icone piuttosto della Russia interna, in un istoricismo sottolineato, tipi quasi giudaici. E l'uno e l'altro fatto mostra una tendenza verso un realismo spiccato che non è propria dell'arte Comnena bizantina, dalla quale trae la sua origine la pittura sacra russa. Il Lasareff vede anche in uso già in tempi assai remoti una specie di templon o di iconostasi, con una serie di immagini quasi stereotipiche. Con questa sua asserzione mi sembra avere ragione.

La cosa principale del libro — come in tutta questa serie delle pubblicazioni dell'UNESCO — sono le 32 illustrazioni a colore. La loro riproduzione fatta dalla « Silvana », editoriale d'arte, Milano, è semplicemente splendida e ci sembra sorpassare quella di altre collezioni del genere. Ad ognuna delle tavole è aggiunta una nota spiegativa dalla mano di Lasareff (pag. 24-8). Nella impossibilità di studiare qui a fondo tutte queste iconi, sottolineeremo soltanto alcune cose che ci interessano di più.

È chiaro che i colori che si vedono e che si ammirano nel Tretjakov-Museum a Mosca stupiscono tutti per la loro chiarezza e la gamma del colorito. Ma bisogna notare che proprio questo splendore è il frutto di un restauro scrupoloso e perfetto sì, ma di data recente. Da alcuni decenni dopo la loro creazione fino ai nostri tempi queste iconi non apparivano così. Ed anche questo loro annerimento fa parte della loro storia — anche questo dà loro un valore artistico nuovo come lo dà anche agli affreschi murali che soffrono della inclemenza dei tempi. Così queste riproduzioni non danno tutto quello che si potrebbe dire di queste pitture su tavole di legno.

Dal punto di vista teologico sono interessanti le tavole II, IV e XVI. Rappresentano tutte e tre il trapasso della Vergine. La prima è dell'inizio del secolo XIII e proviene dalla regione di Novgorod; l'altra è della prima metà del secolo XVI ed è opera della scuola di Tver. La terza (verso della Madonna, detta la « Donskaja ») si attribuiva fino a poco tempo fa a Teofan Grek, mentre il Lasareff l'ascrive alla scuola di Novgorod, circa il 1380.

La tavola della fine del secolo XIV mostra soltanto la scena terrena — non c'è nessuna traccia di un'altra scena in cielo. Sulla

tavola dell'inizio del secolo XIII si vede invece chiaramente come due angeli portano l'anima della Madonna, rappresentata uguale a quella figura minuscola che il Salvatore tiene fra le sue mani in cielo. La bellissima icone di Tver invece rappresenta una scena del tutto diversa. Su di essa vediamo chiaramente la Madonna portata in cielo col corpo e l'anima. Siede vestita degli stessi vestiti che ha sul suo letto di morte della scena terrena su di una sedia dentro uno scudo luminoso e porge all'apostolo Tommaso la sua cintura, mentre il Salvatore in terra, in piedi dietro il corpo morto, tiene ancora l'anima di lei nelle sue mani. Evidentemente la convinzione dell'assunzione della Vergine col corpo e coll'anima sta a base della leggenda, che fa arrivare San Tommaso anche troppo tardi al trapasso di Maria e che riceve in compenso da lei in dono la sua cintura.

Ha ragione il Lasareff quando attribuisce la Icone quadripartita della tavola VII, proveniente dalla scuola di Novgorod, già ai primi del secolo XV. Contro questa maniera di dipingere quattro scene diverse su di una tavola sola protesterà verso la metà del secolo XVI il Djak Moscovita Viakovat come contro una innovazione intollerabile.

È anche molto interessante di vedere sulle tavole XXVI e XXVII una icone dell'arcangelo Michele e dei suoi miracoli, che benchè proveniente dal tempo dell'incomparabile Rublev ed anche dalle terre di Mosca rivela una concezione artistica e religiosa del tutto diversa da quella del maestro che noi comunemente giudichiamo essere di gran lunga il primo maestro di una pittura propriamente russa. L'icone dell'arcangelo ha una gamma di colori, una maniera del disegno tutta sua e almeno nella figura centrale anche un valore artistico tutto suo, cosa che mostra bene la tavola XXVII.

Così queste tavole non servono soltanto per accontentare il gusto delicato dei conoscitori d'arte; — sono anche un contributo valido allo studio dell'arte russa, tanto per mostrare la varietà del colorito quanto per far conoscere l'esistenza di scuole, le quali, benchè legate fra di loro da una concezione fondamentale, sono tuttavia diverse nella maniera di esprimerne il contenuto ideologico.

A. M. AMMANN S. J.

K. A. C. CRESWELL, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, (Pelican Books), London 1958, 330 pages+72 planches et 64 illustrations dans le texte; price 8/6.

Ce court volume, clair et dense, est la synthèse des recherches faites en Orient de 1916 à 1958 par M. le professeur K. A. C. Creswell, actuellement titulaire de la chaire d'Archéologie Musulmane à l'Université Américaine du Caire, après avoir dirigé pendant 20 ans (1931-51) l'Institut d'Art Musulman de l'Université Égyptienne.

Suivant l'ordre chronologique l'auteur étudie l'architecture en fonction de l'histoire, sous la dynastie ommeyade d'abord, sous la

dynastie abbasside ensuite. Tour à tour sont décrites avec précision et brièvement expliquées les plus importantes productions de l'art musulman, de Jérusalem à Cordoue, de Bagdad à Kairouan, de Mshatta à Samarra. Des planches réunies au milieu du livre et des plans distribués çà et là dans le texte illustrent les principaux monuments.

Dans une prochaine édition il conviendrait de corriger quelques renvois inexacts, d'enrichir la bibliographie vraiment trop sommaire, et d'ajouter à l'ouvrage une carte géographique, qui permettra de mieux situer les principaux monuments.

Tel quel, ce manuel est une excellente et très pratique initiation à l'architecture arabe.

P. GOUBERT S. J.

Opera a nostris professoribus edita

BESSARION NICAENUS. *Oratio dogmatica de Unione* = Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores. Series B. Vol. VII, fasc. I. Ex autographis manuscriptis critice edidit, introductione, notis, indicibus instruxit Emmanuel CANDAL, S. I. Roma 1958. In-4°, pag. XCII-98.

In Collectione Instituti « Concilium Florentinum » novum opus editum est, primum de theologis Graecis Concilii, nempe sermo ille notissimus Bessarionis, qui *Oratio dogmatica sive de Unione* communiter appellatur. Introductionem praemittit P. Candal, adiuncta theologici scripti huius illustrantem, analysim ideologicam eiusdem exponentem, et argumentorum singulorum vim indicantem, prout haec in decem capita, quibus *Oratio* dispescitur, evoluta a Bessarione sunt. Tum, de momento theologico operis facta discussione, de fontibus doctrinae Bessarionis editor disserit, qui magna ex parte e theologia trinitaria Ioannis Becci deprompti esse inveniuntur, nonnullis etiam ab occidentalium scholasticorum penu mutuo acceptis. Tandem editionis praesentis rationem explicat Candal, agens ex ordine de editionibus praecedentibus, et de plurimis manuscriptis codicibus, qui *Orationem dogmaticam* nobis transmiserunt. At specialem, ut par erat, descriptionem obtinent duo codices in Bibliotheca S. Marci Venetiis asservati quorum alter ex integro *Orationem* autographam continet, sc. Marc. gr. 778 (= Z. CCCCCXXXIII), alter vero magna etiam ex parte manu Bessarionis exaratus, nempe Marc. gr. 679 (= Z. CCCCCXXVII). Agitur praeterea de codice Marc. lat. 1901 (= Z. CXXXVI), qui autographam latinam versionem eiusdem *Orationis* ab ipsomet Bessarione factam collegit.

Quibus ita positis, ad editionem acceditur, quam duabus columnis distinctam nobis offert editor, ut textui graeco semper ex adverso oppositus textus latinus habeatur. E duobus autem textibus graecis praevalet tanquam basis editionis ille, qui in cod. Marc. gr. 778 conti-

netur utpote qui et antiquitate et genuitate dignior esse credatur et semper etiam tanquam basis praecedentium editionum adhibitus sit. In apparatu autem critico variantes quae dicuntur, praecipuae alterius manuscripti Marc. gr. 679 describuntur, nonnullae etiam in Appendice I complentur, amandatis ad Appendicem II tribus extensioribus locis, posteriori tempore, ut videtur, a Bessarione adiectis in altera *Orationis dogmaticae* redactione, qui in apparatu ad calcem paginarum posito facile recenseri non poterant.

Totum denique opus tribus Indicibus clauditur, videlicet: 1) Citationum textus, tam Scripturae Sacrae quam ex Conciliis, Patribus, aliisque Scriptoribus, ecclesiasticis vel profanis, desumptarum; 2) Analytico praecipuarum rerum; 3) Onomastico generali, textus sc. et Introductionis.

Volumen quatuor tabulis decoratur et accurata typographica veste praecedentibus simile est.

Paolo LESKOVEC S. J.: *Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa.* (Or. Chr. Anal. 151), Roma 1958, pag. XII+238.

Basilio Rozanov occupa, secondo il riconoscimento unanime di tutti i critici russi, un posto eminente nella letteratura russa per il suo talento stilistico originalissimo e per la vastità della sua produzione letteraria. Qui però egli viene studiato sotto l'aspetto ideologico. B. R. fu infatti un pensatore acuto e uno scrittore fecondo di problemi sopratutto religiosi. Il suo pensiero religioso, nell'insieme, deve venire caratterizzato come negativo. Non si può tuttavia misconoscere l'influsso ch'esso esercitò su molti scrittori russi. Il R. riflette, quasi un prisma, tutta la gamma dei problemi religiosi che agitarono la Russia nel periodo tra la fine del sec. XIX e la Rivoluzione bolscevica. Criticando fanaticamente il Cristianesimo ecclesiale e costruendosi un preteso Cristianesimo ideale, chiamato da lui « nuovo teismo », il R. ebbe intuizioni, per il suo ambiente nazionale, insolitamente profonde e logiche a riguardo della Chiesa Cattolica e le espresse con originalità e schiettezza veramente sorprendenti. Questi aspetti ideologici e la dialettica del suo travaglio intimo intorno alla Chiesa e a Cristo giustificano sufficientemente uno studio particolareggiato di questo personaggio, d'altronde assai sconcertante.

L'autore nella I parte espone i dati biografici e bibliografici sul R., per la prima volta qui raccolti in sintesi e con riferimento ai movimenti ideologici russi dell'epoca; nella II parte espone il pensiero del R. sulla Chiesa, su Cristo e su altri problemi religiosi connessi.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Otto SPÜLBECK, *Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft*, Sieben Vorträge über Grenzfragen aus Physik und Biologie, mit 7 Bildtafeln und 12 Abbildungen. Vierte, völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage (16. bis 20. Tausend), Morus-Verlag, Berlin 1957, 270 Seiten, DM 14.80.

Hubert MUSCHALEK, *Der Christ und die Schöpfung. Die Welt der Tiere.* Mit 155 Abbildungen im Text und 15 Bildtafeln. Morus-Verlag, Berlin 1957, 383 Seiten.

Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Band III, Zur Theologie des geistlichen Lebens, 2. Auflage, Benziger Verlag, Einsiedeln Zürich Köln 1957, 472 Seiten.

In einem Vorwort werden die verschiedenen Zeitschriften aufgezählt, in denen die einzelnen Beiträge dieses Bandes früher veröffentlicht worden sind. Inhaltlich werden sechs Fragenkreise behandelt: I. Grundlagenfragen (Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung – Zur Theologie der Weihnachtsfeier – Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis – Zur Theologie der Entsagung – Passion und Aszese – Über die Erfahrung der Gnade – Die Kirche der Heiligen – Über die gute Meinung – Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens und unsere Frömmigkeit – Trost der Zeit). II. Von den Sakramenten (Eucharistie und Leiden – Priesterweihe-Erneuerung – Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte – Beichtprobleme). III. Vom Alltag des Christen (Sendung zum Gebet – Geistliches Abendgespräch über den Schlaf, das Gebet und andere Dinge). IV. Von den Ständen (Priesterliche Existenz – Weihe des Laien zur Seelsorge – Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit – Priester und Dichter). V. Herz-Jesu-Verehrung (« Siehe dieses Herz ». Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung). VI. Leben in der Welt (Der Christ und seine ungläubigen Verwandten – Über Konversionen – Wissenschaft als « Konfession »?).

Bereits die Vielseitigkeit der behandelten Themen und ihre Formulierung zeugen für die Zeitnähe und Aufgeschlossenheit des Verfassers. Obschon direkt kein Thema östlicher Theologie erörtert wird, bringt die Lesung auch dem Spezialisten in Fragen der Osttheologie mannigfaltige Anregung.

B. S.

Sources Chrétiennes. Les Editions du Cerf, Paris.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, III, ed. G. BARDY, Paris 1958, pp. 178, 1750 fr.

HERMAS, *Le Pasteur*, ed. R. JOLY, Paris 1958, pp. 406, 1950 fr.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite*, ed. J. M. SZYMUSIAK, Paris 1958, pp. 192; 1290 fr.

Del primo volume basti la segnalazione, notando tuttavia che alla Storia Ecclesiastica viene aggiunto il « De martyribus Palaestinae », il tutto accuratamente edito e tradotto.

L'edizione del « Pastore » si inizia coi soliti prolegomeni, i quali sono generalmente chiari e bastevoli. Ho però due cose da rilevare. Il Joly (p. 23) scrive: « L'irrémissibilité des péchés commis après le baptême est affirmée dans des passages de l'*Épître aux Hébreux* (VI,4-8; X,26-31; XII,16-17) ». Questa fu infatti l'interpretazione del montanista Tertulliano, ma trattandosi di un libro ispirato va spiegato col resto della Sacra Scrittura, anche per non far dire allo Spirito Santo un errore dogmatico! L'autore può vedere v. gr. in « La Sainte Bible » del Pirot, vol. XII, Paris 1938, p. 316 le diverse interpretazioni cattoliche dei testi dell'Epistola. Il secondo rilievo è piuttosto l'augurio che l'autore ricavi profitto dal libro del Daniélou, prima recensito, nel quale troverà uno studio della teologia giudeo-cristiana presso il « Pastore ».

Alle due Apologie di S. Atanasio, edite secondo l'Opitz, va premessa una breve ma densa biografia del santo vescovo (il titolo di « patriarca » datogli è un'anacronismo). Seguono due Appendici di cui la prima fa il punto sul discusso concilio di Nicea (bis) che l'editore considera, non a torto, come una fragile ipotesi.

I. O. U.

Jean CASSIEN, *Conférences VIII-XVII*, introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. PICHERY, O.S.B., 284 p.

Documenta Romana Ecclesiae Catholicae in terris Ucrainae et Bielarusjae cura PP. Basilianorum collecta et edita (= Analecta Ordinis S. Basilii Magni, Series II, Sectio III).

Istam collectionem fontium in nostro periodico iam pluries recensuimus. Recenter autem prodierunt volumina sequentia:

1. *Litterae S. C. de Propaganda fide*, Vol. IV, V, VI, VII. Complectuntur periodum annorum 1730-1862. Volumen VII est in hac serie ultimum, nam productum usque ad annum 1852 exhaurit omnes litteras ad nostram materiam pertinentes ex Archivo S. C. de Propaganda fide. Hoc anno nempe fundata fuit in ista Congregatione sectio pro negotiis ritus orientalis, cuius Acta inveniuntur nunc in Archivo S. C. pro Ecclesia Orientali. Editores spem fovent etiam litteras ibi contentas labente tempore editas iri.

2. *Congregationes Particulares*, Vol. II. Complectitur annos 1729-1862, et de eo valet quod modo diximus. Immo ultima Congregatio particularis de rebus Ruthenorum in S. Cong. de Prop. fide habebatur anno 1796. Inde ab anno 1816 ex dispositione Pii PP. VII negotia Ruthenorum tractabantur in S. C. pro negotiis Ecclesiae extraordinariis, praesertim difficillimis temporibus oppressionis et suppressionis Ecclesiae Unitae in terris Bielarusjae.

3. *Epistolae metropolitarum Kioviensium catholicorum: Cypriani Žochovskyj, Leonis Slubicz Zalenskyj et Georgii Vynnyckyj* (1674-1713). Hoc volumen est tertium istius seriei, et sicut in praecedentibus, epistolis singulorum metropolitarum praefixa est brevis biographia cum notitiis, quae in archivis romanis de iis inveniuntur.

Editor omnium istorum voluminum est R. P. Athanasius Welykyj, cui de editis hucusque voluminibus gratulamur, sequentia praestolantes.

M. L.

Karl Fürst SCHWARZENBERG, *Adler und Drache der Weltherrschaftsgedanke*, 280 pages of text, 82 pages of notes, genealogical tables, lists of the most important dates, of the kings from the Babylonian dynasties to the last of the Holy Roman Emperors and bibliography: in all 392 pages in-8°. This excellently printed book with several plates in illustration, published by the Verlag Herold of Vienna and Munich, surveys all the great empires — Egyptian, Mesopotamian, Persian, Macedonian, Parthian, Ancient Roman and East Roman, the Roman Empire of the West, the French and the Austrian — to trace the underlying idea of empire.

Giuseppe d'ERCOLE, *Gesù Legislatore* (= Communio — Collezione di ricerche nella disciplina canonica delle origini, sotto la direzione di Giuseppe d'Ercole, n. 1), Pont. Ateneo Lateranense, Roma 1957, in-8°, 138 p.

Ph. BOUBOULIDIS, *Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς ζακυνθίας οἰκογενείας Σιγούρου ἐπὶ ἑνετοκρατίας*, extr. ex *Ἐπετηρὶς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου* VII (1957), pag. 84-128 | 15.

— *Νοτάριοι Ζακύνθου*, extr. ex *Ἐπετηρὶς τοῦ Ἀρχείου τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου* 8 (1958) pag. 112-133.

P. I. BRATSIOTIS, *Χριστιανισμὸς καὶ ἑλληνισμὸς ἐν ἀντιθέσει καὶ συνθέσει*, extr. ex *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 32 (1957), pp. 273-304.

— *Ἡ ἐργασία κατὰ τοὺς τρεῖς Ἱεράρχας*, extr. ex *Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.*

Nerses AKINIAN, *Untersuchungen zur Geschichte der armenischen Literatur*, Bd. V Mechitharisten-Buchdruckerei, 1953, in-8°, IV+430 p. (armenice).

Mar Ignatius Aphram I BARSAUM, patr., *Histoire des sciences et de la littérature syriaque*, Aleppo, 1956, in-8°, 685 p. (arabice).

Bulletin d'Etudes Orientales, Tome XV, Années 1955-1957, Damas, 1958, Institut Français de Damas, in-4°, 184 p.

I grandi del cattolicesimo, Enciclopedia biografica diretta da Carlo Carbone, Vol. II, L-Z. Roma, 1958, Ente Librario Italiano, in-8°, 639 p. + 50 tav. Lire 5000.

Tahir ÇAGATAY, *Kizil Imperyalizm*. Kag. Basim Işleri, Istanbul, 1958, in-8°, 58 p.

Josef DE VRIES, *Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus*. Verl. Anton Pustet, München-Salzburg, 1958, in-8°, 188 p.

ENEA DI GAZA, *Teofrasto*. A cura di Maria Elisabetta Colonna, Salvatore Iodice editore, Napoli, 1958, in-8°, XL-161 p. Lire 3000.

Heinrich FALK, *Die Weltanschauung des Bolschewismus. Historischer und dialektischer Materialismus*. Echer Verlag, Würzburg, 1958, in-8°, 111 p.

Ciro GIANNELLI, *Un Lexique Macédonien du XVIe siècle*. Avec la collaboration de André Vaillant. Institut d'Etudes slaves de l'Université de Paris, 1958, in-8°, 70 p.

Oreste KERAME, *Unionisme, Uniatisme, Arabisme chrétien*. Beyrouth, 1957 (Bulletin d'Orientations Oecuméniques), in-8°, 74 p.

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausgegeben von Robert Stupperich, Band I. Evangelischer Verlag, 1958, in-8°, 188 p.

Iwan KOLOGRIWOW, *Das andere Russland. Versuch einer Darstellung des Wesens und der Eigenart russischer Heiligkeit*. Manz Verlag, München, 1958, in-8°, 379 p.

Pierre KOVALEVSKY, *Saint Serge et la spiritualité russe*. Editions du Seuil, Paris, 1958, in-16°, 189 p., illustrations.

Krebuly Symposium of Georgian Literature, History and Art, Published annually in Georgian language, First Book, 1957. Editor and publisher: G. A. Kobagidse, New York, in-8°, 224 p. (in georgiano).

Jacques Numa LAMBERT, *Aspects de la civilisation à l'âge du Fratriarcat. Etude d'histoire juridique et religieuse comparée*. Bibliothèque de la Faculté de Droit et des Sciences économiques de l'Université d'Alger, Vol. XXVIII, Alger, 1958, in-8°, 169 p.

Raymundus LOPEZ, O.F.M., *De probatione obitus alterius coniugis in ordine ad novum matrimonium ineundum*, edit. C.A.M., Napoli, 1958, in-8°, XXIII + 253 p.

Abū Bakr Muhammad Ibn At-Tayyib AL-BĀQILLĀNĪ, *Kitāb At-Tamhīd*, edited by Richard J. McCarthy, S. J. Librairie Orientale, Beyrouth, 1957. Publications of Al-Hikma University of Baghdad, Kalām Series, I, in-8°, 13 + 428 p.

G. G. MEERSEMAN, O. P., *Hymnos Akathistos. Die älteste Andacht zur Gottesmutter*. Griechischer Text, deutsche Übersetzung und Einführung. Universitätsverlag, Freiburg Schweiz, 1958, in-16°, 79 p.

George A. MEGAS, *Greek Calendar Customs*. Press and Information Department, Athens, 1958, in-8°, 159 p. + 24 tab.

Nicéphore MOSCHOPOULOS, *La Terre Sainte. Essai sur l'histoire politique et diplomatique des Lieux Saints de la chrétienté.* Atènes, 1956, in-8°, 436 p. + 1 tav.

Ivo OMRČANIN, *Istina o Draži Mihailoviću.* Verl. « Logos » München, 1957, in-8°, 320 p.

Anastasios A. ORLANDOS, *Μοναστηριακὴ ἀρχιτεκτονική.* 2ª ediz. amplificata, Athenis, 1958, in-4°, 179 p., illustr.

Patrologie. Manual pentru uzul studenților Institutelor Teologice. Editura Institut Biblic, București, 1956, 2 voll. in-8°.

Riccardo PICCHIO, *Genesi ed evoluzione del pensiero di A. Mickiewicz.* Estratto da: *Adam Mickiewicz, Pagine scelte,* Italpress, Milano, 1956, in-8°, pag. 283-368.

Sévérien SALAVILLE et Eugène DALLEGGIO, *Karamanlidika. Bibliographie analytique d'ouvrages en langue turque imprimés en caractères grecs.* I, 1584-1850, Institut Français d'Athènes, 1958, in-8°, XI + 325 p. + 28 tav.

Bernhard SCHULTZE, *Wissarion Grigorjewitsch Belinskij, Wegbereiter des revolutionären Atheismus in Russland.* Verl. Anton Pustet, München, 1958, in-8°, 219 p.

J. TIRYAKIAN, *Vier Pehlevi-Texte, Matigan-i Ganj-i Šayegan. Khusraw-i-Kabadan, Farukh Firuz, Matigan-i Jatrak.* Übersetzt aus Pehlevi ins Armenische. Mechitharisten-Buchdruckerei, Wien 1957, in-16°, 135 p.

Juan DE TORQUEMADA, O. P., *Symbolum pro informatione manichaeorum (el bogomilismo en Bosnia).* Edición critica, introducción y notas por Nicolás López Martínez y Vicente Proaño Gil. Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos, Ser. B - Vol. 8, Burgos, 1958, in-8°, 147 p.

Panagiotes A. TREMPELAS, *Οἱ λαϊκοὶ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ. Τὸ βασίλειον ἱεράτευμα.* Edit., « Enoria », Athenis, 1957, 200 p.

J. VAŠICA et J. VAJS, *Soupis staroslovanských rukopisu Národního Musea v Praze.* Catalogus codicum palaeoslovenicorum Musaei Nationalis Pragae. Československé akademie věd, Praha, 1957, in-8° , XX + 527 p. + 18 tav.

Gustav A. WETTER, *Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion.* Rowohlt, Hamburg, 1958, in-16°, 195 p.

Gustav A. WETTER, *Der dialektische Materialismus, seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion.* Vierte, erweiterte Auflage. Herder, Freiburg im Br., 1958, in-8°, XII + 693 p.

Gustav A. WETTER, *Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens. Zur Theorie von A. I. Oparin.* Verlag A. Pustet, München, 1958, in-8°, 71 p.

INDEX VOLUMINIS XXIV-1958

1. — LUCUBRATIONES

2. — COMMENTARII BREVIORES

PAG.

3. — CHRONICA

4. — RECENSIONES

OMNIA IURA RESERVANTUR

Copyright by Pont. Inst. Orient. Romae

JOACCHINO PATTI, *Direttore responsabile*

Impr. pot.: Romae, 23 - XII - 1958 A. RAES S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex. Vic. Urb.* 29-XII-1958 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. *Vicesg.*

TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA — 31-XII-1958